LA LOGICA DE HEGEL COMO FENO-MENOLOGIA

la pléyade

JEAN WAHL

JEAN WAHL

LA LOGICA DE HEGEL COMO FENOMENOLOGIA

EDITORIAL LA PLEYADE
BUENOS AIRES

Título del original francés
LA LOGIQUE DE HEGEL COMME PHENOMENOLOGIE
Ediciones Les cours de Sorbonne
Centre de Documentation Universitarie - París

Traducción de
ALFREDO LLANOS

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

Impreso en la Argentina — Printed in Argentina

PRIMERA CONFERENCIA

Este año me he propuesto, y les propongo, una tarea harto difícil, como es la tentativa de comprender la lógica de Hegel, en la medida en que pueda comprendérsela, en todos sus detalles. Y he titulado el curso: "La lógica de Hegel como fenomenología". No quiero decir la lógica de Hegel como fenomenología, sino en el fondo la lógica de Hegel como fenomenología husserliana, es decir, que será necesario descubrir en la lógica de Hegel lo que haya de elemento de contemplación, de alguna manera, las cosas mismas, como dice Husserl, y como sostiene Hegel en algunos pasajes, o en otras palabras los fenómenos, o lo que es igual las cosas tales como se nos aparecen.

Y para variar, a fin de alejarme de una exposición corriente, esto es, de manera por demás superficial primero, no tomaré el comienzo de la lógica de Hegel. No obstante, quiero recordar ese comienzo.

El primer capítulo está consagrado a una triada, que es la triada del ser, la nada y el devenir. Hegel nos dice —yo abrevio mucho— que el ser, en su determinación, si fijamos nuestro pensamiento en él, se revela finalmente como nada. Tenemos pues, estas dos primeras ideas, del ser indeterminado y de la nada, y con estas dos ideas que en verdad, no son gran cosa ya que en definitiva ellas son nada, Hegel piensa que puede constituirse la idea del devenir, que es el tercer término de esta triada.

Como nosotros consideramos las cosas "fenomenológicamente", verificamos que el ser, la nada y aún el devenir hasta

aquí son ideas abstractas. Tal vez corresponda eliminarlas por el momento y pasar, en consecuencia, al segundo capítulo.

Pues el segundo capítulo habla del ser determinado. El ser determinado, es el *Dasein* (*le être là*), y esto es lo que estudiaremos. El segundo capítulo se titula *Das Dasein*.

Estamos ante la dificultad de hallarnos en presencia de tres textos: la Gran Lógica, llamada por Hegel *La Ciencia de la Lógica*, que data de 1812; la Lógica de la *Enciclopedia* que, en su primera forma, data de 1817, y en su segunda forma de 1827. Tomaremos primero lo que habitualmente llamamos la gran lógica, o ciencia de la lógica, y he aquí las dos lineas del comienzo:

"La existencia, el *Dasein*, es el ser determinado. Su determinación es determinación existente, es cualidad".

Hegel estudiará primero el *Dasein*, el ser determinado (*le être là*) en tanto que tal. Y mostrará en el estudio ese *Dasein* en tanto que tal, que es ante todo determinación, e indicará, en segundo lugar, que esa determinación es cualidad. Luego, en tercer término —pero hoy no lo abordaremos— se llega a la idea de algo (*quelque chose*), *Etwas*. La expresión *quelque chose* * tiene el inconveniente de comportar dos términos, mientras que en alemán sólo es uno. En definitiva, con el término algo (*quelque chose*) pasamos del *Dasein* al *Daseiendes*, es decir, del ser determinado al ente determinado (*l'étant là*).

Volvemos a la primera frase.

Pasamos en este momento del *Sein*, del ser en su indeterminación, del cual nada podemos decir, al ser determinado. ¿Qué es esa determinación? ¿Qué es ese ser determinado?

El nos dice, cambiando de alguna manera el orden de las palabras, que es menos el ser determinado que la determinación existente. La idea de determinación adquiere tal fuerza que en cierto sentido domina la idea de ser, y ésta es la cualidad.

* Si bien la expresión francesa *quelque chose* tiene su equivalente castellano *algo*, aquí hemos creído oportuno reproducirla según el original para conservar el sentido de las aclaraciones que formula el profesor Wahl. (N. del T.)

Por tanto, no es necesario ver ese ser determinado en tanto que tal, y primeramente en ese ser determinado en tanto que tal en el cual él va a distinguir la determinación, la cualidad, el algo, *Etwas*. En el *Dasein*, como dice Hegel, hay que distinguir: 1º) su determinación, 2º) en tanto que ella es cualidad. Es menester prestar atención al *Dasein* en general. Lo primero que diremos es que a partir del devenir se produce el *Dasein*.

Y, en efecto, como se recuerda, habíamos dicho ser, nada, devenir, pero lo importante es que del devenir surge algo que es el ser determinado.

¿Qué es ese ser determinado? Hemos visto que el devenir se produce de alguna manera por la unión profunda del ser y de la nada. Empero, vamos a hallar de nuevo aquí el ser y la nada. El producto del devenir, lo que él llamará en la *Enciclopedia* el resultado del devenir, el ser determinado, es —sostiene el filósofo— la unidad simple del ser y la nada.

En consecuencia, pudo creerse que el ser y la nada habían desaparecido por completo, que habían sido suprimidos. Mas no han sido eliminados; reaparecen en el producto del devenir, que era la unión del ser y de la nada. Hemos de ver reaparecer en ese producto el ser y la nada. Ambos están unidos.

Creo que para poder comprender el pensamiento de Hegel, hace falta recordar a algunos filósofos. Y en particular veremos que el pensamiento de Platón nunca se aleja de la mente de Hegel, quiero decir el pensamiento de Platón, tal como se lo observa particularmente en el *Sofista*. Pero tendremos que completar esto diciendo más adelante —quizá en especial pensando en la lógica de la *Enciclopedia*— el pensamiento de Platón tal como se advierte en el *Filebo*.

¿Por qué el ser determinado es la unidad del ser y de la nada? Porque cualquier cosa —empleamos la palabra cosa a falta de otra, no importa cual, que sería mejor, pero es imposible decirlo en francés— se distingue de otra cosa. Y esto no es más que la idea del *Sofista*; una idea no es otra idea. Por consiguiente, su ser se define por lo que no es, por el conjunto de cosas que no es.

Por tanto tenemos ya dos ideas: a partir del devenir nace,

surge algo que es el ser determinado, y el ser determinado es la unidad simple, o el ser la unidad simple del ser y de la nada.

Decía que hace falta recordar el *Filebo*, y expresaba que era necesario recordarlo particularmente para la lógica de la *Enciclopedia*, pero es menester también tenerlo en cuenta para esta primera frase a propósito del ser determinado en general, pues Platón nos dice en el *Filebo* que hay allí lo que él llama esencias devenidas; y esas esencias devenidas que allí aparecen son las formas del *Dasein*.

Tendremos que preguntarnos más tarde qué es el *Dasein*, y no podemos precisarlo por ahora, por lo que lo aclararemos poco a poco.

Ahora bien, es algo inmediato, es una cosa; sería necesario poner comillas a la palabra cosa, algo que tiene, a causa de esta simplicidad, ya que hemos hablado de la simplicidad de la unión del ser y de la nada, la forma de lo inmediato.

Hegel no habla "de lo inmediato". Todavía no sabe si hay uno o varios inmediatos. Estamos, como quien dice, al comienzo de la experiencia, y en esta experiencia de pensamiento que hace Hegel, se nos presenta algo que está en forma de lo inmediato, y que es el ser determinado, el ser determinado en su brumosa generalidad, por el momento.

Por otra parte, sabemos que para Hegel existe en toda cosa una unión de lo inmediato y lo mediato. No es sorprendente entonces que en la frase siguiente nos diga que ese inmediato está mediatizado. ¿Por qué está mediatizado? ¿En qué consiste su mediatización? Es precisamente el devenir lo que hemos debido tener ante nosotros, y lo que tenemos a la vista es el producto del devenir; sólo que también está allí ante nosotros, tal como es; aún aquí podemos recordar la fenomenología de Husserl.

No impide —y esto es en lo que Hegel tal vez no esté por completo de acuerdo con Husserl—, que no podamos hacer abstracción de esta mediación. Podemos decir sin embargo que ella reside, que actúa detrás del *Dasein*. Digamos que el devenir ha sido sublimado. Es la famosa palabra *aufgehoben*, para la cual podemos proponer diversas traducciones, y ésta

es una de las ventajas de la lengua alemana sobre la francesa por lo ambiguo de ciertos vocablos. Esta mediación ha sido sublimada, o suprimida, si quiere aceptarse este neologismo. Será necesario volver sobre el sentido de la palabra *aufheben*.

Hegel nos da aquí, en cierta medida, razón para empezar por el segundo capítulo. El ser determinado aparece por consiguiente como un término primero a partir del cual se comienza. Hegel se instala ante el *Dasein*. El *Dasein* aparece ante él, *erscheint*, y se le aparece como un término primero.

El ser determinado del *Dasein* es después de su devenir y a la vez según su devenir (Hegel emplea la palabra *nach*, que significa las dos cosas), es con su no ser. Sin embargo existe, por lo menos en este párrafo, predominio del ser sobre el no ser.

Ese no ser es recogido, es acogido y recogido en la unidad simple con el ser. Y es también lo que dice la última frase del primer parágrafo. Está primero en la determinación unilateral del ser, la otra determinación que igualmente contiene, la del no ser, se revelará por igual contra la determinación del ser. No impide que sea la determinación del ser la que domine ante todo.

¿Por qué llamamos a esto *Dasein*? Podría decirse que Hegel en cierto sentido reconoce que la palabra no es muy feliz, puesto que parece significar que es estar allí, en el espacio, y dice que no es eso lo que quiere significar. No es éste un simple ser, expresa, sino un ser determinado, o lo que etimológicamente es igual, un ser en cierto lugar.

Pero sostiene: la representación del espacio no debe intervenir aquí, no pertenece a este desarrollo. No estamos todavía como para tener la representación del espacio. Por tanto es una presencia, mas una presencia que por el momento no está en el espacio.

Y al final del segundo parágrafo, Hegel afirma de nuevo el predominio del ser sobre el no ser. El no ser está tomado en el ser de tal manera como el todo concreto en la forma del ser, de la inmediación constituye la determinación en tanto que tal.

De tal manera los dos componentes del devenir se tornan

aquí componentes del producto del devenir, con esta diferencia: que el producto del devenir es algo que, por el momento, no contiene al no ser de manera visible.

El todo está igualmente en la forma, vale decir, la determinación del ser. Lo que hemos dicho del *Dasein* en forma de inmediatez ahora podemos decirlo en forma de la determinación. Porque el ser se ha mostrado en el devenir sólo como un momento y el todo es por consiguiente, algo que está sublimado, que está determinado negativamente.

Pero, y aquí el pasaje todavía se torna más oscuro. Esto, es decir el todo, sólo es así en nuestra reflexión, y no está todavía sustentado en sí mismo. ¿Hace falta comprender (sin duda que sí) que mientras no se sustente en sí mismo no estorá para nosotros más que en nuestra reflexión?

Es menester advertir la identidad que establece Hegel entre forma y determinación, y aquí podemos pensar en Aristóteles. No porque Aristóteles haya dicho lo mismo que Hegel, sino porque él ha expresado claramente que toda determinación implica forma.

Hemos dejado atrás el devenir, pero también hemos dejado atrás el ser, y en esta especie de marcha anticipada que constituirá la lógica de Hegel, nos hallamos ante ese ser determinado que aparece como algo negativamente determinado, en el sentido que no es el ser determinado sino porque no es el ser determinado. Podría decirse que el *Dasein* en cierto aspecto es un *Danichtsein*; en todo caso es de alguna manera el hecho de no ser tal otra cosa, como bien lo expone Platón en el *Sofista.*

Pero todo esto, dice Hegel, sucede en nuestra reflexión y no llegamos todavía a un ser determinado que es exterior a nosotros.

Sin duda aquí, aunque no esté seguro, lo que domina en el pensamiento de Hegel, es el problema planteado por Kant; el ser, la existencia, el *Dasein*, y Kant pensaba particularmente en el *Dasein* de Dios, lo que se sustenta fuera de nosotros; pero no estamos todavía como para postular algo exterior a nosotros, ni Dios, ni siquiera una cosa; nos hallamos antes que cualquier

distinción entre el sujeto y el objeto. Debemos proceder muy lentamente.

Hegel agrega: Pero la determinación del *Dasein* en tanto que tal es la determinación puesta y esto es lo que se advierte en la expresión *Dasein*. Mas existen dos maneras de poner las cosas; existe una manera de establecer las cosas como quien dice en nosotros, y la manera de ponerlas fuera de nosotros. La manera de establecer las cosas "en nosotros" pertenece a nuestra reflexión tanto que concierna a la naturaleza del concepto o que sea una consideración exterior. Pero cuando las establecemos fuera de nosotros, es necesario que sea también la reflexión quien las establezca de igual forma.

En consecuencia, hace falta distinguir bien estos dos modos de postular, pero es menester ver asimismo claramente que todavia no hemos llegado a la segunda manera mencionada, es decir, que aún no tenemos las cosas fuera de nosotros, porque hasta aquí tenemos el *Dasein* en general, el *Dasein* en tanto que tal; sólo llegaremos a tener el *Dasein* fuera de nosotros cuando, a la vez pensemos que existen varios *Dasein*, y no pensaremos que hay varios *Dasein* sino cuando hayamos llegado a la idea del *Etwas*, a la idea del algo, porque decir que hay algo, es decir que hay otras cosas. Pero todavía no estamos allí.

De manera general, Hegel señala en ese pasaje —que a decir verdad desearía que lo hubiera suprimido, por diversas razones— primero porque es muy difícil de comprender, luego porque parece referirse a otra parte de la lógica. Hegel nos dice que lo que está fundado en un concepto, como adherido a ese concepto, pertenece a la consideración de lo que se desarrolla a partir de ese concepto, pertenece a su contenido.

Por tanto un concepto, y aquí no puede dejarse de recordar a Kant y lo que Kant dice del *Dasein*, en su crítica de las pruebas de la existencia de Dios, en un concepto debe distinguirse lo que pertenece a ese propio concepto.

La determinación que todavía no está establecida en ese concepto, y que por tanto será puesta posteriormente en ese concepto, pertenece a nuestra reflexión, dice Hegel.

En consecuencia, en forma demasiado extraña, él distin-

gue lo que es puesto en el concepto y que de alguna manera pertenece al concepto, y que será fijado en el concepto en tanto que fuera de nosotros, por así decir, y ese hecho de poner el algo que corresponde al concepto como existente fuera de nosotros, lo atribuye a nuestra reflexión.

Pero no estamos allí. El nos dice que esto se verá en las páginas siguientes de la exposición.

Aunque el todo, o lo que es igual, esta unidad del ser y de la nada, esté en la determinación unilateral del ser, es también una reflexión interior nuestra sobre el ser. Y no llegaremos a establecer el *Dasein* fuera de nosotros, como lo decía hace un instante sino cuando lleguemos a algo, algo que es a la vez el algo y otra cosa, como lo veremos, y entonces tendremos una posición fuera de nosotros.

Hegel nos dice que es necesario hacer esta reflexión, mas por otra parte, si se pasara por alto llegaríamos a una especie de prolijidad trivial y se anticiparía lo que debe mostrarse en los progresos de la cosa misma.

Este pasaje nos interesa, porque *in der Sache selbst*, es precisamente donde quiere colocarse Husserl. Por consiguiente podemos decir que aquí verdaderamente la lógica de Hegel es una fenomenología que permite desarrollar delante de nosotros lo que Hegel llama la cosa.

Estas reflexiones tan difíciles pueden servir para facilitar el examen, según Hegel, aunque formuladas en este momento, tienen la desventaja de aparecer como afirmaciones, o fundamentos injustificados.

Luego, conclusión de este parágrafo, no debe tomárselas por nada que no sea lo que ellas deben ser y distinguirlas de lo que simplemente es un momento en el progreso de la cosa.

Evidentemente, Hegel hubiera podido ahorrarnos este parágrafo, pero él no ha podido ahorrarse el escribirlo, y nosotros debemos soportarlo.

Conclusión de esta primera parte del estudio del *Dasein* en la gran lógica: el ser determinado corresponde al ser de la esfera precedente, sólo que con una gran diferencia, porque del ser no podía decirse mucho, salvo que es la nada, lo que no es decir gran cosa, pues equivale a no decir nada, en efecto.

El ser es lo indeterminado y no podría dársele, en consecuencia, ninguna determinación. Mas el *Dasein* es un ser determinado, algo concreto, lo primero concreto: por eso hemos comenzado por él. Y por consiguiente, tendrá cierto número de determinaciones y tendrá vínculos diversos de sus momentos que se abren en él.

Tal es la primera exposición de la gran lógica. La exposición de la *Enciclopedia* es bastante diferente, desde su primera versión.

El ser en devenir, en tanto que unidad con la nada y también la nada en tanto que unidad con el ser, no son más que momentos que se desvanecen. El devenir desaparece por sus propias contradicciones, en una unidad en que los dos extremos están sublimados, y su resultado por consiguiente es el *Dasein*, el ser determinado.

Por lo menos existen allí dos ideas que distinguen la Lógica de la *Enciclopedia* de la Gran Lógica: la idea de contradicción, y la idea de resultado.

La idea de contradicción no estaba presentada explícitamente en la Gran Lógica, pero Hegel insistirá sobre ella en la Lógica de la *Enciclopedia*.

Insiste por igual en la idea de resultado. En efecto, es una idea muy importante. Vemos que la primera triada tiene un resultado. Sin embargo no nos detengamos en el devenir demasiado abstracto al que hemos llegado al final de la primera triada. De manera general, lo que sólo puede cimentar un progreso y una evolución en el saber es el mantenimiento de los resultados en su verdad.

Tal es la primera proposición de este desarrollo en el que estamos. ¿Qué es la verdad para Hegel? Es una pregunta importante. Generalizando, podemos decir respecto de cualquier momento que su verdad por la cual transcurre el pensamiento está en el momento siguiente.

En el fondo, la verdad del ser era la nada; la verdad de la nada es el devenir, y la verdad del devenir es el *Dasein*. La verdad es siempre el estadio precedente sublimado en el estadio siguiente, *aufgehoben*.

Y bien, nos dice Hegel, que debemos advertir algo res-

pecto de la contradicción. Con frecuencia se objeta a tal o cual realidad ser contradictoria, y si se le formula tal objeción, se dice que ella no es. Contra esto se rebela Hegel en la Lógica de la *Enciclopedia.*

Cuando se muestra una contradicción en un concepto o en un objeto, se dice: "Y bien, este objeto no es nada". Por otra parte, antes de continuar este desarrollo, señala en un paréntesis que no hay nada en que no se descubran contradicciones, es decir, determinaciones opuestas. Y si se discute un término con independencia de los otros, es una operación por abstracción, realizada mediante el entendimiento, que consiste en mantener una determinación sin ver la otra, o poniendo la otra en segundo plano. Se aleja y se ensombrece, se oscurece lo otro. Pero cuando se está en presencia de una realidad, vemos que en esta realidad hay dos aspectos, hay contradicciones.

Un ejemplo de esta operación del entendimiento frente a las cosas y que conduce al entendimiento a no ver las cosas como son, y podríamos decir fenomenológicamente que tal ejemplo es la actitud de Zenón de Elea. Zenón ha demostrado respecto del movimiento que él mismo se contradice y en consecuencia que no es; que el aparecer y el desaparecer que son en el fondo, dice Hegel, las dos formas del devenir, son expresiones no verdaderas, porque lo absoluto no nace y no muere. Es esta una dialéctica que reside en el lado negativo del resultado, y abstrae un resultado determinado, que aquí es la nada, del resultado de conjunto que es el *Dasein* mismo. Por tanto, es menester alejarnos de semejante dialéctica abstracta.

La conclusión de la Lógica de la *Enciclopedia* se acerca aquí a la de la *Gran Lógica,* después de esa vuelta por la idea de contradicción y esta afirmación de la idea de resultado. El *Dasein,* el ser determinado, es la unidad del ser y del devenir, en el que la inmediación de esas dos determinaciones, y por ello también su contradicción, ha desaparecido, por consiguiente una unidad en la cual esas dos determinaciones no son sino como momentos.

De tal manera, el ser y la nada constituyen el devenir,

y ahora veremos que el ser y la nada al reaparecer constituyen el producto del devenir, pero ellos ya no son el ser y la nada inmediata, son el ser y la nada cuya inmediación ha desaparecido para devenir mediación. Y ellos no aparecen ya retrospectivamente, por así decir, sino como momentos.

Y allí vemos, en el final de ese parágrafo de la *Enciclopedia*, tal como era en 1817, la unión de esos dos momentos opuestos que son la contradicción y el resultado.

El resultado es la contradicción sublimada. Y llegamos a fórmulas análogas a las de la Gran Lógica. El *Dasein* aparece entonces en el esfuerzo de la unidad simple consigo como un ser, pero —y nos acordamos de las enseñanzas del *Sofista*— como un ser que es con la negación o la determinación. El ser estaba seguido por la nada en la primera triada; ahora, por así decir, viven uno con otro, en el resultado de la primera triada, resultado que es el *Dasein*.

Pero existe un predominio —eso es lo que subraya la versión de la Lógica de la *Enciclopedia* de 1827— del ser sobre el no ser; es el devenir establecido en la forma de uno de sus momentos, en forma de *Sein*, del ser.

Y agrega, en esta Lógica, en esta Lógica de la *Enciclopedia* de 1827, algunas aclaraciones a propósito de la idea de resultado.

Cuando existe un devenir algo, se llega a un producto, y de tal manera el devenir tiene un resultado. Pero aquí se plantea el interrogante: ¿Cómo llega el devenir a no permanecer como simple devenir y a tener un resultado?

La respuesta a esta pregunta se produce a partir de lo que el mismo devenir nos ha mostrado. Y también aquí una locución nos hace recordar la fenomenología: es el propio devenir el que nos muestra lo que tenemos que ver. Y no tenemos más que mirar. En efecto, el devenir encierra en sí el ser y la nada; y de tal manera que los dos pasan uno en el otro y se subliman uno y otro, y aparece entonces primero el devenir como el elemento absolutamente sin reposo. Pero no puede mantenerse en ese elemento sin reposo, que en definitiva es un elemento abstracto, pues el ser y la nada desaparecen en el devenir. Y el devenir es un concepto, una

noción, *Begriff*. Y como de alguna manera esos elementos desaparecen el devenir mismo desaparece. Es un fuego que se extingue en sí mismo, y en tanto que devora la materia, el material del que está hecho.

Mas el resultado de ese proceso no es la nada pura. El resultado de ese proceso, es el ser idéntico a la negación, y eso es lo que llamamos el ser determinado.

Pienso que en este pasaje Hegel ha recordado a Böhme, y la influencia de Jacob Böhme se ha mezclado con la de Aristóteles y Platón.

Pero la última palabra nos conduce a Platón, pues ahora la significación se presenta en ese sentido, que algo de él ha devenido, y lo devenido es la primera cosa concreta. El propio Hegel nos lo dice.

¿Serían referidas a este pasaje las preguntas que ustedes quisieran plantear?

Scherer: El *Dasein*, es la existencia. ¿No sería igualmente lo indeterminado a la vez que lo determinado, en la medida en que no es tomado en su determinación espacial precisa? Hay una determinación. Es el acento sobre el "hay".

Wahl: Para fortalecer su observación leeré un pasaje de un buen libro sobre la Lógica de Hegel, el libro de Mure, el pasaje que se refiere a la determinación del *Dasein*:

"La primera subcategoría del devenir es, en principio, mucho más difícil de captar. La palabra, de una manera que confunde al espíritu, sugiere una cosa concreta en medio de otras cosas concretas. Para hacer más clara la significación de Hegel, debemos anticipar por un momento la naturaleza general de las categorías".

Y llega a la idea que el *Dasein*, es el pensamiento encarnado en el objeto de la conciencia sensible, y anterior a la oposición del esto y el aquello, y que de alguna manera es el germen de esta oposición. Es un esto en tanto que no es diferente del aquello, y en ese sentido la sugerencia que usted formula sobre el "hay", creo que es muy buena.

Mas no hemos llegado todavía a la oposición del esto y el aquello. Es, pues, lo universal puro, a partir del cual se diferenciarán el esto y el aquello.

Pasaremos a la cualidad. Es este el segundo momento del estudio del *Dasein.* Y vuelvo a la Gran Lógica.

No hay predominio, dice, de manera un poco contradictoria con lo que había expresado antes, no hay predominio ni del *Sein* sobre el *nicht,* ni del ser sobre la nada, ni de la nada sobre el ser y ello como resultado de la inmediatez en la cual en el *Dasein,* el ser y la nada son uno. Uno no tiene más importancia que el otro y no hay avance de uno sobre el otro. Mientras el *Dasein* es ente, participa tanto del ser, como del no ser. Esta es la determinación. Pues no se trata de oponer, por ejemplo el ser que sería lo general y la determinación que sería lo particular. La determinación, es decir el no ser, la particularidad, todavía no se ha desprendido del ser. Por otra parte, no se desprenderá jamás de él completamente. Pues el fundamento de toda esta dialéctica, es la unidad de la nada con el ser, y todas las determinaciones se producen a partir de esta unidad primera del no ser y del ser. Nosotros reafirmamos que hay una unidad inmediata de los dos, de tal manera que no hay diferencia entre ambos.

Pero no obstante debemos detenernos en el hecho que el *Dasein* (*être là*) es un ser determinado. Lo hemos dicho desde el comienzo y con ello llegamos a la cualidad.

Luego, de la idea de ser determinado, llegamos a la idea de cualidad y todo este libro de Hegel se refiere a la cualidad, en tanto que más tarde será opuesta a la cantidad, pues la cualidad es algo completamente simple, por entero inmediato (notemos que en el vínculo de estas dos ideas, la determinación es la más general) y hasta puede decirse en cierto sentido que lo cuantitativo es una cualidad, puesto que es una especie de determinación. Por tanto, la cualidad, es la determinación, y hay aquí una especie de dialéctica de la cualidad. Hegel no lo dice expresamente, pero podemos deducirlo de la siguiente frase: a causa de esta simplicidad, no hay nada más que decir de la cualidad, no podemos decir nada de la cualidad.

Sostengo que aquí hay dialéctica porque hay dos proposiciones opuestas, ante las cuales estamos. La cualidad en un sentido, es lo que una cosa es, y lo que es su esencia, y por la otra, de esta esencia, de lo que una cosa es, nada puede

decirse como no sea que ella es. Por consiguiente eso por lo que podemos decir algo, es también sobre lo cual nada podemos decir.

Lo expuesto podría ser utilizado como tema de discusión. Mas Hegel continúa: el ser determinado (*l'être là*), en el cual tanto el no ser como el ser están contenidos, es el mismo como resultado de su simplicidad, el criterio para la parcialidad, la unilateralidad que en tanto que tal sólo es una determinación inmediata o etapa. La cualidad no es sino la determinación inmediata o existente.

De tal manera vemos que todo está sustentado en esta presencia, en este "hay". En apariencia, Hegel había comenzado por el ser, la nada y el devenir, mas ya nos dijo que puede empezarse por el *Dasein*, y allí nos expresa que el *Dasein* es el criterio para todo el resto. De ahí debemos partir.

¿Qué es el ser, y qué es la nada? Es lo que sirve para definir el *Dasein*. Ahora vemos que el *Dasein*, que se revela como cualidad, debe ser puesto en la determinación de la nada, vale decir, el no ser, no es tal o cual cosa. Esto es lo que nos permite decir que aquello que teníamos delante no era tan oscuro como parecía al principio. Existe la determinación inmediata por una determinación diferenciada y reflexiva, y es diferenciada y reflexiva, como en el *Sofista* de Platón, a causa de la intervención del no ser, a causa de la negación.

Por medio de la idea de cualidad, que habíamos alcanzado a partir del *Sein*, llegamos a la idea de realidad. Pues la cualidad, ahora que vale como algo diferenciado y existente, es la realidad.

Sin embargo, tenemos otra vez esta oposición que surge ante nosotros, porque estaba al comienzo y renace sin cesar, este antagonismo del ser y de la nada, pero ahora por una parte renace en forma de realidad, y por la otra en forma de negación. Tenemos más que la nada, tenemos algo reflexivo, la negación, la negación que se presenta como carencia y que también se presenta como límite, y en esta idea de límite tenemos una idea que reencontraremos más adelante, en el desarrollo de Hegel.

En consecuencia, las cosas están dentro del *Dasein*, son

en el *Dasein* la realidad y la negación, no digamos ya el ser y la nada; es la realidad y la negación. Mas en la realidad que aparece, es otra manera de decir que es el ser el que predomina; la nada no existe menos, pero está oculta. Y si está oculta es que la determinación implica la negación, siempre de acuerdo con las enseñanzas del *Sofista.* Mas como ella es débil, la realidad se presenta como algo positivo, de la que se excluye la carencia, la negación, el carácter de estar encerrado en límites.

Y por cierto que aquí Hegel piensa —y lo dirá más adelante— en la idea de Dios. Pues, ¿qué es la idea de Dios? Es la realidad, independiente de toda negación. Pero no es posible, por lo menos en el momento de la Lógica, aceptar esta idea de una realidad que no comporte ninguna negación, como parecía ser la realidad del Dios tal como la definía Leibniz y hasta Descartes.

En todo caso, no estamos por el momento, sino en un ser determinado (*être là*), en una cualidad que siempre está determinada por un no ser, un no ser determinado y un no ser. La negación como simple carencia sería la nada, pero es un *Dasein*, una cualidad, sólo determinada por un no ser. Entonces es a partir de allí que tenemos que estudiar la idea de realidad.

En la Lógica de la *Enciclopedia* encontramos, en líneas generales, las mismas ideas. Hegel simplifica en esta Lógica, que en definitiva, referida a muchos puntos, es un resumen de aquélla. De igual modo llegamos a la idea de realidad. Pero antes de ello Hegel establece una diferencia entre la cualidad y la cantidad que aclara varias cosas, particularmente en la edición de 1827, que llamaremos la segunda edición de la *Enciclopedia.*

Hegel sostiene que le hace falta desarrollar las categorías que se presentan como quien dice en el interior del *Dasein*, en el *Dasein.* Y diremos para empezar, lo que ya hemos expresado, que la cualidad es la determinación idéntica al ser, y la cantidad también es una determinación, pero que no es

inmediatamente idéntica al ser, pues es indiferente en relación con el ser. Una cosa que pierde su cualidad en sí misma se pierde, deja de ser lo que era, mientras que algo que deviene más grande o más pequeño, no deja de ser, cualitativamente al menos, lo que era.

Además, hay allí un desarrollo extraño por parte de Hegel, interesante pero extravagante: la cualidad caracteriza por así decir, lo finito, y por consiguiente me parece, el mundo sensible, y dice como he dejado entrever, que ella no tiene lugar en el mundo espiritual.

De la misma manera podemos distinguir materias simples en la naturaleza, como el hidrógeno o el azogue. Ellas son cualidades existentes. Mas la cualidad sólo tiene un modo de existencia subordinado al espíritu, y jamás puede agotarse una estructura del espíritu con decir su cualidad.

En psicología, por ejemplo, el carácter no penetra el todo del espíritu, y con preferencia cuando el carácter está enfermo es cuando logra penetrar el todo del espíritu. Pues, como reza un proverbio repetido frecuentemente: "Sólo existen malos caracteres", es un poco lo que dice Hegel de otra manera; no hay penetración del conjunto del espíritu sino cuando existe una especie de enfermedad del espíritu, cuando el espíritu se halla en estado enfermizo, cuando se encuentra en estado de pasión o en estado de pasión elevado a la locura.

De alguien que está loco, y por completo penetrado, ya sea por celos, por temor, etc., puede decirse que su conciencia está entonces determinada como una cualidad.

Faltaría ver si esto es exacto, quizá aproximándolo a la idea de Sartre en lo referido a que el para sí no puede definirse. Para Hegel en efecto el espíritu no tiene cualidad.

Habíamos dicho que Hegel sostiene "que el carácter y la cualidad tiene un lugar en el mundo sensible, pero no tiene sitio desde que nosotros nos hallamos en el mundo inteligible".

Por lo visto Hegel ha hecho uso reiterado de la palabra carácter empleándola para las naciones, para los hombres comunes, para los genios y finalmente ha dicho que es nece-

sario elegir su carácter, asumir lo que se es; y así la idea de carácter que en la Gran Lógica estaba excluida del mundo espiritual, aparece como fundamental en la reflexión ulterior de Hegel, como la tarea que debe proponerse el hombre de ser de alguna manera según su carácter.

SEGUNDA CONFERENCIA

Ustedes habrán notado que el tema que hemos abordado es por demás difícil y para disculparme en cierta medida por las dificultades de lo expuesto, quiero leerles un parágrafo de un comentarista inglés de la Lógica de Hegel, Mure:

"La exposición del *Dasein* en la Gran Lógica es demasiado complicada para que pueda ser resumida; en la Lógica de la *Enciclopedia* está simplificada, pero a veces reducida de tal manera que resulta natural que desconcierte a los lectores. Es una dialéctica difícil".

Quisiera retomar ciertos puntos de los que hemos considerado la última vez. Hemos visto que el capítulo que estudiamos se refiere al ser determinado *(l'être là)* en tanto que tal, y que cuando consideramos este ser determinado en tanto que tal, se advierte primero su determinación. En primer término hemos analizado la idea de determinación; tuvimos que distinguir después esta determinación en tanto que cualidad, y esta cualidad se presenta a la vez como realidad y como negación, vale decir, que el ser y el no ser, que producían el devenir, que a su vez producía el *Dasein*, se reintroducen en su producto, en el *Dasein*, en esta doble forma de la realidad y de la negación.

Dijimos que habíamos comenzado por el *Dasein*, por el ser determinado, y que es a partir del *Dasein* que, retrospectivamente, de alguna manera, vemos el devenir, ya que según Hegel, el *Dasein* es el producto del devenir y que reflexionando sobre el devenir, podemos observar que antes del devenir, debía existir el ser y el no ser.

Al presentar así las cosas, por una especie de reflexión que es retrospección, deshacemos de alguna manera el orden que ha impuesto Hegel al partir del *Dasein*, y ascendiendo, descubrimos el devenir, luego el ser y el no ser.

Por tanto el *Dasein* es a la vez algo inmediato, puesto que está allí ante nosotros, y algo mediato, ya que es producto del devenir. Esta retrospección es en efecto asimismo una mediación.

La idea de la inmediatez del *Dasein* es sumamente importante; está ligada a su simplicidad. Consideramos el *Dasein*. Observamos que es simple. Al ser simple es inmediato. Y está determinado. Esto es lo esencial de la idea del *Dasein*; en esto consiste la idea de determinación. Pero ahí, por así decir, vemos los componentes, que son la inmediación y la simplicidad.

Hegel habla de *das Dasein*, el *Dasein* en general. Poco a poco veremos no obstante a este *das Dasein* reemplazado por *ein Dasein*, un *Dasein*, aunque un ser determinado no pueda todavía presentarse como algo opuesto a otro algo. Pero inequívocamente nos dirigimos sin embargo de *das Dasein* a *ein Dasein*, y luego abordaremos el algo que Hegel llama *Daseiende*, y cuando lleguemos al *Daseiende*, al ente determinado, estaremos cerca de alcanzar la realidad misma.

El *Dasein* está en la forma, o como también lo dice Hegel, en la determinación del ser; al estar determinado, implica asimismo el no ser, mas primero es como ser que se nos aparece y aparece enteramente concreto. Esta es una idea sobre la que Hegel insiste en varios pasajes: enteramente concreto, es algo concreto y lo concreto es la medida, el criterio, y es lo que legitima nuestro procedimiento, que ha consistido en comenzar por el *Dasein*, y es en suma la medida de las ideas por las cuales hemos pasado para llegar a él.

He dicho que el estar determinado implica una negación. Y Hegel nos hace observar que cuando llegamos a ese momento de la Lógica, que a decir verdad se halla muy cerca del comienzo tenemos que transformar la idea de la nada en idea de negación. Pues la nada deja de ser algo sustentado por sí mismo. Estamos en presencia de una nada reflexiva, y la

nada, en tanto que es lo determinado de una determinación, es ella misma reflexiva, vale decir una negación, un acto de negar.

Vemos ahí un movimiento de pensamiento que bien parece reemplazar la idea de la nada, que según Hegel es abstracta y en consecuencia falsa, por una idea que según él es menos abstracta y menos falsa, la idea de negación. Y sería interesante insistir sobre ese pasaje para oponer la teoría de Hegel y la teoría de Heidegger, quien piensa que la negación supone la nada.

A decir verdad Hegel también piensa que la negación supone la nada, pero esa nada es algo abstracto, algo negado de alguna manera por sí misma y él pone el acento sobre la negación a la cual llegamos ahora.

El camino de Hegel es siempre el que va hacia lo más verdadero, hacia lo más concreto, y la negación que se presenta después de la nada es más verdadera que la nada.

Si se hiciera intervenir aquí la teoría de Bergson, tendríamos una nueva alternativa, una tercera rama de algo que deja de ser una alternativa; porque existen tres términos, Bergson se opone a la vez a Hegel y a Heidegger; lejos de que la negación suponga la nada, la nada es la que supone la negación.

Pero dejemos de lado por un momento esta oposición. Lo que importa es que lleguemos a la idea de que negación es mediación, y que la cualidad en tanto que cargada de denegación deviene negación, en general, que es una cualidad también, mas tiene validez como carencia y se determinará como límite.

Llegamos a la terminación de este desarrollo sobre la cualidad. Las dos, realidad y negación, forman un *Dasein*. Aquí la palabra "un" tiene cierta importancia. Dejamos de estar ante *das Dasein*; nos hallamos ante un *Dasein*.

Pero como decía, ese *Dasein* se pone primero como ente, y al permanecer oculto encierra en sí la determinación, es decir la negación. Esto es algo que vendrá luego, que se presentará después. No significa por ello que es menos verdadero, quiere decir, por el contrario, que es más verdadero. Pero sin embargo la realidad es primero algo positivo, de la cual está excluida toda negación, toda limitación, toda carencia.

Veremos reaparecer esta idea cuando Hegel nos diga que filósofos, y hasta otros que no son filósofos piensan que puede existir una realidad absoluta, y absolutamente sin negación, y negará esta realidad absoluta y absolutamente sin negación.

Luego la negación, tal como la vemos, es un ser, una cualidad simplemente determinada por un no ser, pero con el ser como predominante.

Nos habíamos detenido un tanto en un pasaje que permanece oscuro respecto del papel de la reflexión, pues todo lo que decimos en el fondo primero acontece en nuestra reflexión, y no llegamos todavía, en el punto de la Lógica en que nos encontramos, a poder ver lo que está fundado en sí mismo. Nosotros ponemos las cosas en nuestra reflexión, y lo que quisiéramos hacer, es alcanzar lo que es puesto independientemente de nuestra reflexión.

Sin duda, a decir verdad no lo alcanzaremos jamás, puesto que para apreciar que algo es puesto fuera de nuestra reflexión, también hace falta nuestra reflexión, sólo que es una reflexión diferente. Por tanto, es menester distinguir la posición de las cualidades en el concepto, y luego la posición en tanto que tal. Mas para ver asimismo esta posición, es necesario que pasemos por esta reflexión exterior, y además es esta misma reflexión exterior la que nos hará ver esta posición.

Mas todo esto —el propio Hegel lo dice— no se aclarará sino poco a poco por la marcha misma de su desarrollo.

En la Lógica de la *Enciclopedia*, 1817, y por una especie de compensación recíproca, las dos ideas de contradicción y de resultado se acentúan mucho más considerablemente que en la Gran Lógica, o Ciencia de la Lógica, que data de 1812.

Hegel distingue allí dos clases de dialécticas, una dialéctica parecida a la de Zenón, que llega a lo negativo, que llega a fundar la nada, y una dialéctica especulativa, que insiste tanto en lo negativo como en lo positivo. Ahora bien, para Hegel se trata de llegar a esta dialéctica especulativa, más todavía que positiva, que encierra a la vez lo negativo y lo positivo. Pero a decir verdad, según la formulación del propio Hegel, cuando Zenón dice que el movimiento es la nada, es una nada —dice Hegel—, que encierra el ser, pues la idea

de movimiento se reintroduce forzosamente, y si por otra parte, ciertos platónicos o neoplatónicos ubican el ser por completo aparte de la nada, es en definitiva un ser del cual no puede decirse nada, y queramos o no queramos encierra la nada. En consecuencia, la nada de Zenón encierra parcialmente el ser; el ser de Plotino o de Platón encierra el no ser, y existe una necesaria comunicación entre ambos.

Luego, en el movimiento vemos desaparecer al propio movimiento. Es éste un punto sobre el cual insiste mucho Nicolaï Hartmann en el comentario que hace sobre Hegel. Hay una desaparición del movimiento, y un restablecimiento del reposo del ser, y esto es el *Dasein*. El ser determinado es la supresión y sublimación, *Aufhebung*, del devenir.

Hartmann dice además al comentar a Hegel, que el movimiento destruye esos momentos que son la nada y el ser, y destruyendo esos momentos, él mismo se destruye. Y esta desaparición del ser, es la aparición del ser determinado.

Hemos dicho que existe una especie de compensación en la insistencia sobre la idea de contradicción por la insistencia sobre la idea de resultado. El movimiento se contradice, pero al contradecirse, produce un resultado, que es el *Dasein*, y he insistido sobre esta idea ya vista; habíamos supuesto ver el devenir y ahora nos encontramos con lo devenido, *geworden*, pues el *Dasein* es algo que ha devenido, es el producto del movimiento.

Por consiguiente, siempre podemos decirlo recordando lo que hemos expuesto sobre el *Dasein* como criterio; todo cuanto hemos visto precedentemente es momento por el cual debemos pasar para llegar a esta contradicción sublimada que es el *Dasein*, y es contradicción sublimada porque es unidad del ser y de la negación.

El ser y la nada desaparecen en el movimiento, y en esto consiste el concepto mismo del movimiento; mas también por allí el propio movimiento desaparece y hace nacer el *Dasein*.

Sin cesar he recordado en esos pasajes que es menester pensar en Platón, en el Platón del *Teeteto*, en donde se presenta la doctrina de Protágoras, y la doctrina de Heráclito, doctrina del movimiento universal. Pero por otra parte es

necesario reflexionar en el *Parménides* y en el *Sofista*, en tanto que ellos ilustran una comunicación mutua de ideas y particularmente una comunicación del ser y del no ser. Hay que pensar en el *Filebo*, en donde el equivalente de la fórmula el ser devenido se encuentra en forma de *gegenómene ousía*. Es menester pensar en Aristóteles, puesto que la idea de determinación no es otra que la idea de forma. Y a estos dos filósofos clásicos se mezcla un filósofo que podríamos considerar no clásico, es Böhme, cuya influencia se advierte en la comparación del movimiento con un fuego que se destruye a sí mismo.

Pero a la vez tenemos que advertir que, por lo mismo que vamos a decir y por lo que hemos dicho referido al ser que simultáneamente es realidad y negación, seremos conducidos a un análisis de la idea de realidad. Y recordaremos, por ejemplo, que en Kant *Dasein* significa existencia, cuando se trata del *Dasein Gottes*, de la existencia de Dios, y luego la controversia entre Descartes y Kant tampoco está lejos del pensamiento de Hegel.

Si nos interrogamos respecto de la teoría de la verdad implicada en estos pasajes de Hegel, tendremos que decir dos cosas en apariencia contradictorias, pero ambas verdaderas. Que la verdad está en el fundamento de todo ese movimiento, está muy claro en las páginas que hemos estudiado, cuando nos habla de la verdad que reside en el fundamento de todo ese movimiento. Y asimismo, lo verdadero que se halla en el fundamento, es la unidad del no ser con el ser. Luego, lo verdadero está en el fundamento del movimiento. Mas, por otra parte, hemos dicho que la verdad de cada uno de los momentos está en el momento siguiente, y la verdad de todos los momentos estará en el momento final, que será lo verdadero absoluto.

En consecuencia tenemos por lo menos dos empleos —quizá haya más— de la idea de verdad, la verdad fundamento y la verdad término último de todo el movimiento.

Podríamos interrogarnos ahora tan brevemente como fuera posible sobre lo que tenderíamos a guardar y lo que ten-

deríamos a desechar, de todas las consideraciones que formulamos la última vez.

En principio podríamos plantearnos preguntas sobre la legitimidad de la palabra ser. Hegel propone el interrogante de tal manera que resulta muy difícil contestar, ya que en definitiva para él, el ser es nada. Y podemos estar de acuerdo; pero entonces, ¿es necesario hablar del ser? La cuestión es saber el valor de la idea de ser. Y según Hegel existen por lo menos dos ideas del ser: el ser del comienzo que es nada de ser y el ser del final que es totalidad del ser.

Segundo interrogante: Hegel nos dice, muy al comienzo del desarrollo, que a partir del devenir se produce el *Dasein*. Sin embargo, ¿no sería necesario considerar el *Dasein* no como un producto, sino como ser determinado, y por así decir, no haciendo otra cosa que estar ahí?

Hegel manifiesta muchas cosas que podrían servir para orientarnos en ese sentido, puesto que sostiene: "Su mediación ha quedado tras de sí". Y tenemos el ser determinado como si fenomenológicamente estuviera ahí. Deberíamos contentarnos con ver las cosas, en principio, como existentes, y será mediante una reflexión ulterior cuando sabremos, o en el caso que sepamos que no hay en el universo más que devenir, que nos dirá: el ser determinado, el conjunto del ser que está delante de nosotros, si podemos usar por un momento la palabra ser, es el producto del devenir.

Pero ésta es una reflexión posterior. Aquí debemos contentarnos con lo que llamamos el dato inmediato. Lo que primero tenemos es el ser determinado. En principio no tenemos devenir.

Ahora, ¿es legítimo decir —puesto que en el devenir hay mezcla de realidad y nada— que por abstracto que sea existe algo, que es realidad y algo que es nada? Volvemos al primer interrogante. ¿Es legítimo postular el ser? ¿Es legítimo establecer el no ser? Sólo tenemos el *Dasein* ante nosotros, es decir, el ser determinado, y porque es determinado, para Hegel y tal vez hasta para nosotros, implique la idea de negación, ¿es legítimo proponer dos primeros términos del movi-

miento general, que serán ser y nada? ¿No significa constituir una forma de sustanciación ilegítima?

Y a cada paso reaparecerán estas ideas de ser y de nada. Tal vez tengamos que plantearnos el mismo interrogante cuando en la Lógica de la *Enciclopedia*, Hegel explique la relación del devenir y del resultado por la afirmación del vínculo entre el ser y la nada.

En tercer lugar, ¿existe el *Dasein* porque el movimiento no puede mantenerse en lo que él llama su sin descanso abstracto? ¿No es esto una especie de mito del género de aquellos que podemos encontrar en Böhme? También es una pregunta que podríamos plantearnos. Y de manera general diríamos entonces que desde el punto de vista que tal vez arbitrariamente llamamos fenomenológico, lo que es discutible en todo esto, es el orden. Hegel quiere seguir un orden, el orden de nuestra reflexión a pesar de todo lo que al respecto se nos presenta. ¿Existe aquí tal orden? ¿No sería mejor considerar las cosas como son, en lugar de tratar de ordenarlas según un orden que aunque sea excelente puede ser superficial? Esa es la pregunta que quiero formular aquí.

No es obstáculo para que en esas páginas se hayan enunciado una cantidad de verdades filosóficas.

En primer término tenemos la relación por lo menos lógica, entre determinación y negación. Y en este punto Hegel emprende la senda de la meditación tal como se observa en el *Sofista* de Platón y en la *Etica* de Spinoza, como él mismo lo recuerda.

También creo que hay algo importante en la idea de ese fundamento que es la unidad del no ser y del ser, en la medida que podamos referirnos al ser y al no ser, y algo valioso en la idea de lo devenido.

Y si ahora dejamos la filosofía en el sentido general del término, para tomar lo que concierne más especialmente a la fenomenología, podríamos sorprendernos de esta consideración que realiza Hegel sobre las realidades —se trata de una expresión elegida un poco al azar, yo no quiero significar cosas— que están ante nosotros.

El capítulo se inicia en verdad por algo intraducible:

"Al ser determinado hay que distinguirle su determinación y su cualidad". Decimos pues que hay un noema. Por consiguiente, es preciso ubicarse ante el ser determinado.

Y por doquier encontramos expresiones que podemos llamar fenomenológicas. Trata de mostrar, por ejemplo, que existe un progreso de la cosa. Y en la Lógica de la *Enciclopedia* resulta no menos claro que en la Gran Lógica: "Esto se ha mostrado antes en el devenir", y "esto se ha mostrado como devenido".

Hegel estudia lo que denomina nuestra representación, y en el estudio de esa representación es donde hace surgir estas mismas consideraciones. Por otra parte, esas consideraciones nos ponen en presencia de algo que es el *Dasein* en general, en el cual no existe ninguna distinción, la que no está en el espacio, porque todavía no hemos llegado a la idea de espacio, y que es algo inmediato, inicial, que es un todo concreto, sustentado en sí mismo, aunque todavía no hayamos llegado a decir de manera categórica que está fundado en sí mismo: es una cualidad completamente simple, inmediata, de la cual no tenemos nada que decir, la que es el criterio de todas nuestras otras ideas anteriores y en todo caso vemos también que en definitiva la nada no puede aparecer sino como negación.

Respecto de otras ideas podríamos permanecer más dubitativos, por ejemplo, sobre el papel de la contradicción, pero aquí habría que estudiar todo el pensamiento de Hegel.

En ninguna etapa, el *Dasein*, el ser determinado —y esto es un poco agregado por Mure, pero se ajusta al sentido de Hegel— está en plena posesión de su propia determinación.

Aquí Mure completa la *Lógica* con la *Fenomenología* de Hegel, y en todo caso completa esta parte de la Lógica con las otras partes de la Lógica, porque observa bien que el ser determinado en definitiva sólo es un momento del espíritu. Mas esto no lo sabremos sino al final, aunque Mure lo haga intervenir desde ese momento.

En toda fase del espíritu, en cualquier etapa de su movimiento, el espíritu no llega a ser por si mismo lo que es. Sólo al final será por completo lo que es.

Ahora, podemos tomar el pasaje en el cual nos habíamos detenido. Pues el *Dasein* es realidad, y tenemos que estudiar la idea de realidad, primero en la Gran Lógica.

¿Qué es la realidad? La realidad parece en principio un vocablo ambiguo y puede emplearse en determinaciones muy diversas, y hasta en determinaciones opuestas.

En sentido filosófico, se dirá de una realidad puramente empírica que es un *Dasein* sin valor. Por consiguiente, Hegel tomará el aspecto negativo por el cual se dice que una cosa no es una realidad. Ahora bien, en dos casos podemos decir que una cosa no es una realidad. Los racionalistas dirán que las cosas empíricas carecen de realidad; mas, por otra parte, los empiristas dirán que los pensamientos, los conceptos, las teorías carecen de realidad.

El alemán tiene la ventaja de poseer varias palabras para decir real: existen *wirklich*, *real*, *Realität* y *reell*.

Cada una de las escuelas filosóficas niega lo que otra concede respecto de que la realidad encierre alguna realidad. Y cada una sostiene que aquello sobre lo cual insiste es lo real.

Ahora bien, de cada parte existe una forma de unilateralidad. Ninguna es correcta. Esto puede completarse con lo que expresa la Lógica de la *Enciclopedia*, que insiste en un sentido intermedio y a la vez más profundo sobre la idea de realidad.

Allí dice que hablamos de la realidad de un plan o de un proyecto, y entendemos por esas palabras no algo interior y subjetivo sino algo superado en el *Dasein* como es el proyecto incorporado en el *Dasein*. Por consiguiente, mientras que en la Gran Lógica sólo prestaba atención a esos dos sentidos unilaterales, ahora, en un tercer momento, podemos decirnos que insiste sobre la idea de realidad como adecuación de lo que es empírico a lo que es ideal. Hegel agrega:

Puede decirse aun que el cuerpo es la realidad del alma, y que el derecho, ese derecho que existe en la tierra, es la realidad de la libertad, y que el mundo es la realidad del espíritu divino.

De manera general y dejando de lado en todo caso este esbozo de metafísica formulado en esta frase, podemos decir

que hay realidad cuando algo, *etwas*, no ha aparecido todavía, pero se anticipa en esta expresión, y ese algo se comporta de acuerdo con su determinación y su concepto.

En tal sentido decimos: he aquí una ocupación real, o he aquí un hombre real. No se trata de un ser determinado inmediato y exterior; trátase de un acuerdo entre un ente con su concepto.

Vemos entonces que la realidad no difiere de la idealidad. Consideraremos esto algo más adelante, cuando lleguemos al dominio del para sí.

En consecuencia, Hegel nos proporciona una especie de plan referido a qué es lo real. ¿Qué es lo real? Puede ser lo real empírico, pero no debe serlo. ¿Qué es lo real? Puede ser lo real ideal, mas no debe serlo tampoco. Lo real es la adecuación de lo empírico a lo ideal.

Pero a esta discusión sobre la idea de realidad se mezclará otra respecto de la realidad suprema, vale decir, referida a Dios. Pues allí encontramos el concepto metafísico ordinario de Dios, que se halla en el fondo de la prueba ontológica de la existencia de Dios.

¿Qué es Dios? Es el conjunto de todas las realidades. Y aquí Hegel hace alusión a esa especie de controversia que ha tenido lugar entre Leibniz y el pensamiento cartesiano.

Leibniz hace notar respecto de la prueba ontológica que antes de transitar de la esencia de Dios a su existencia, es necesario probar que la esencia de Dios no implica contradicción. Y bien, al decirlo, Leibniz se opone abiertamente por anticipado al pensamiento de Hegel, porque nada de lo que es está desprovisto de contradicción.

En este conjunto de realidades que es Dios, decimos que no se da ninguna contradicción. Ninguna de las realidades suprime —traduzco aquí *aufheben* por suprime— la otra, pues una perfección, es algo afirmativo, y en consecuencia, que no comprende ninguna negación. ¿Cómo entonces una de las cualidades de Dios sería contraria a otra cualidad de Dios, si ambas son puramente afirmaciones sin negación?

Lo dicho supone que existe una realidad sin negación. Y

en esta página, Hegel niega en absoluto la posibilidad de concebir una realidad por completo sin negación.

Esta es una de las páginas que podrían ser invocadas por aquellos que, de manera inexacta según mi criterio, hablan del ateísmo de Hegel. Suponemos que hay una realidad que subsiste cuando se suprime toda negación. Pero esto no es verdad. La realidad es siempre cualidad, ser determinado y en tanto que cualidad o ser determinado encierra el momento de lo negativo, y por eso es lo determinado. Y sólo por eso es lo determinado que es.

Si ampliamos el sentido de la palabra realidad, de manera tal que vayamos hacia una realidad sin contradicción, se suprime desde su base toda realidad, se ensancha el vocablo realidad hasta lo indeterminado, y el sustantivo pierde toda su significación.

Hegel proporciona un ejemplo: la bondad de Dios no será bondad en el sentido común, será la bondad en un sentido eminente (que no diferirá de la justicia), que será atemperada —usando un término leibniziano— por la justicia, y la justicia estará atemperada por la bondad; la fuerza estará entonces atemperada por la sabiduría, pero no será la fuerza en tanto que tal, pues es la fuerza sometida a la sabiduría y en consecuencia ya no es fuerza. Y la sabiduría debe ensancharse hasta ser fuerza y así desaparece como sabiduría al indicar los fines y las medidas.

Y bien, esta es una consideración superficial, y que, finalmente, hace desaparecer la realidad como algo definido, y la realidad, por esencia es algo definido.

En consecuencia no llegamos más que a un ser abstracto. Dios como lo puro real o como el conjunto de las realidades, y esto no es distinto que el ser que hemos visto, o que hubiéramos debido ver al comienzo de la lógica, en nada diferente del vacío absoluto en el cual todas las cosas son una.

De tal manera Hegel se opone, y se opondrá más adelante de manera más precisa, a la sustancia concebida de manera espinocista; y por cierto que él piensa asimismo, en el absoluto schellinguiano que consiste en la identidad de todas las

diferencias. Por otra parte sabemos que Hegel reprochaba a Schelling este absoluto que, para él no es nada.

Pues si no nos contenta entonces ese sentido de la palabra realidad, si queremos introducir en este conjunto de realidades a la negación, tendremos de igual manera algo extremadamente impreciso, y más que impreciso, en definitiva no tendremos sino la nada.

Lo que afirmamos no es distinto, observa Hegel, que lo que ha sostenido Spinoza. "Toda determinación es negación", proposición de extrema importancia.

Sólo que es innecesario contentarse del todo con la fórmula de Spinoza, pues aquí la negación es una abstracción sin forma determinada, no hace falta que se conciba la negación como lo último.

En realidad, de esta correcta afirmación que toda determinación es negación, Spinoza concluye en la sustancia espinocista, en la unidad de la sustancia espinocista. Es decir, que por un lado ha puesto dos determinaciones, el pensamiento y el ser o la extensión (dice Hegel), en cierto sentido los ha englobado en el absoluto que postulaba, mas por el otro niega cada uno de ellos como realidades distintas; no son más que negaciones, y lo que existe en verdad, es su infinitud, o lo que es igual, la sustancia. Pues él separa, y separa demasiado, los atributos por un lado y la sustancia por el otro; los atributos son la sustancia en tanto que implican la negación, y la sustancia resulta algo distinto de los atributos.

Los atributos no son sino momentos suprimidos; no son siquiera momentos, pues es la sustancia la que finalmente reina en tanto que ella es el sentido determinado, y los atributos sólo son diferenciaciones que formula un entendimiento exterior.

Asimismo, los individuos ya no pueden subsistir contra esta proposición: toda determinación es negación, tomada en el sentido de Spinoza. Porque el individuo es algo que se distingue del conjunto, que tiene límites, que al delimitarse postula otros individuos a su lado, y hasta posee en él y es negatividades.

Pero no podemos hablar aún del individuo, porque el

individuo es más que lo que está limitado por todas partes, pero a ese más no podemos referirnos todavía pues hasta nueva orden, estamos en la esfera del concepto. Y debemos superar esta esfera del concepto, en principio para dirigirnos hacia la idea de algo, *etwas*, y luego para abordar la idea de la persona.

Por tanto será menester concebir que ese finito que constituye el individuo se traslade al movimiento negativo del entendimiento; mas para Spinoza no puede, como quien dice, más que fluir en la unidad abstracta de la sustancia. De esto hay que preservarlo, por una dialéctica parecida a aquella de la cual Hegel nos trazará los lineamientos.

Pues muy lentamente veremos cómo el para sí se distingue del en sí, ante el que nos hallamos hasta el momento.

Hemos dicho que en el *Dasein* tenemos realidad y negación. Ellas están inmediatamente una junto a otra, y luego se oponen entre sí. Mas sería necesario una reflexión. La negación misma debe ser pensada, la realidad debe relacionarse con la negación, y lo que estaba oculto en el *Dasein* y en la realidad en tanto que ella es *Dasein*, lo que estaba escondido, a saber, que existe en él y en ella (en el *Dasein* o en la realidad), lo negativo, se desarrollará poco a poco.

En efecto, la cualidad no continúa encerrada en sí misma. Desde el final del capítulo, vemos que la cualidad se presentará como propiedad, valo decir, como nexo de una cosa con otra. La propiedad, en una reflexión en principio exterior, se presentará como determinación interna, pero no obstante se advierte con claridad que esas determinaciones internas, como son las propiedades, sólo existen porque hay otras junto al *Dasein* ante el cual nos encontramos. Pues de la idea de *Dasein* nos encaminamos hacia la idea del algo, hacia la idea del *etwas*, ya que las propiedades no se definen sino por los vínculos entre ambos. En cuanto a la figura y la forma, no las designaremos en sentido estricto como propiedades, tampoco las mencionaremos en sentido lato como cualidades porque ellas están ligadas a la cosa y porque nos representamos las cualidades como cambiantes y no idénticas con el ser.

El pasaje finaliza con una imagen que recuerda otra vez la filosofía de Jacob Böhme, y como le ocurre a veces, Hegel

hace un juego profundo de palabras sobre la relación entre *Qualität* por una parte, y *Qual*; tormento, por la otra parte. Es el mismo vocablo casi, el que designa la cualidad y el tormento. La filosofía de Böhme, una filosofía que cala hondo, pero a decir verdad, mediante una profundidad confusa, significa por *Qualierung* el movimiento de una cualidad en sí misma, en tanto que muestra en su naturaleza negativa su efecto sobre las otras y su no reposo en sí. Y aquí la idea de contradicción reaparece en la filosofía de Hegel con reminiscencias de Böhme.

Podemos completar lo que se acaba de explicar refiriéndonos a las formulaciones que contiene la Lógica de la *Enciclopedia*; por lo menos nos proporcionará un resumen.

El ser determinado es el ser con una determinación que, en tanto que inmediato o en tanto que determinación existente es la cualidad, y esta cualidad es realidad. Pero estas dos ideas de cualidad y de realidad forzosamente deben mostrarnos que el *Dasein*, que primero fue *das Dasein*, que luego llegó a ser *ein Dasein*, puesto que devino el ente determinado, *Daseiendes*, sólo existe si hay otros además. Por consiguiente, llegaremos a la idea de *etwas*, de algo, de cierto número de algos que se establece junto a otras cosas, y por lo mismo en un sentido, se constituye fuera de nosotros.

De tal manera Hegel se esfuerza por alcanzar un más allá de lo que puede ser todavía considerado como existente en el pensamiento, algo que hace que superemos nuestro propio pensamiento, y que se establece fuera de nosotros.

¿Hay preguntas sobre lo que acabo de decir?

Un oyente: En *El Ser y la Nada*, Sartre se inspira mucho en esta lógica de Hegel.

Wahl: Sí, me parece.

Oyente: ¿Qué es lo que agrega entonces?

Wahl: Agrega mucho, porque a pesar de todo es muy diferente. Usted dijo que se inspira mucho en la lógica de Hegel. Es exacto, pero como se inspira mucho en cierta cantidad de otras cosas, y hace con ello un todo original, sería

un poco extenso responderle, pero no pido más que se me permita esbozar la respuesta. Él se refiere al en sí, pero no es igual. Utiliza el para sí, pero tampoco es lo mismo. El para sí de Sartre se halla muy próximo del de Hegel, mas el en sí de Sartre no coincide con el en sí de Hegel.

TERCERA CONFERENCIA

Quisiera retomar lo que dijimos de Spinoza; esto nos dará ocasión de observar las relaciones y las oposiciones entre él y Hegel.

"La determinación es la negación planteada como afirmativa" es en el fondo la proposición de Spinoza "omnis determinatio est negatio". He aquí la primera afirmación de Hegel sobre este punto; es que en un sentido existe una identidad entre lo que acaba de decirnos sobre el *Dasein* y la idea espinocista, y expresa: esta proposición es de una importancia inagotable.

El desarrolla en un segundo momento esta idea a la vez que muestra que es necesario tomar *negatio*, no como negación absoluta, lo cual sería abstracción sin forma, sino como negación relativa, es decir como alteridad, y sobre este punto nos remontamos por así decir, de la *ética* de Spinoza al *Sofista* de Platón.

Lo que entendemos por negación, no es la abstracción sin forma; no hace falta disentir de la filosofía especulativa —es decir de mi filosofía, dice Hegel—, tomar la negación o la nada (por un momento él establece la identidad entre estas dos palabras) como algo último; tampoco es necesario objetarle que tome la realidad como lo verdadero. En efecto sabemos que el *Dasein*, la existencia determinada, a la vez es realidad y negación; sería un error afirmar que el *Dasein* es Unicamente realidad, y sería un error sostener que el *Dasein* es únicamente negación; por consiguiente, es menester tomar la fórmula de Spinoza de tal manera que se advierta que la negación no es negación absoluta, y esto es lo que hace correcta

la filosofía especulativa, al estar ella definida porque nunca se atiene a un solo aspecto de la cosa, sino que afirma a la vez los dos aspectos; la determinación es, pues, negación, mas también es realidad.

Esta es una idea sobre la cual Hegel ha insistido con demasiada frecuencia en lo que precede y sobre la que volverá a referirse; el *Dasein* es la unión de la negación y de la realidad.

En tercer lugar, hace falta entonces clarificar por lo que acabamos de decir la teoría de Spinoza la que en principio Hegel interpreta de tal manera, que podría decirse que se halla muy cerca de aquél. De esta proposición que la negación es determinación, la consecuencia necesaria es la unidad de la sustancia espinocista; esto es que no existe sino una sustancia. Por otra parte, no hay inconveniente en atribuir por momento esta idea a Hegel; es cierto que para Hegel sólo existe una realidad final, realidad que ya no está tomada en el sentido que acabo de darle, como opuesta a la negación, sino como que encierra todo lo real; realidad es lo que Spinoza llamaba sustancia y lo que Hegel designa como sujeto o espíritu.

Spinoza debió pensar como unidad las dos determinaciones que ha distinguido: el pensamiento y la extensión; aquí existe algo demasiado curioso porque Hegel dice: el pensamiento es el ser o la extensión. En consecuencia él toma la extensión, podríamos decir, como el ser para sí, y estaríamos muy cerca de Sartre, el pensamiento como el ser para sí.

Luego, el pensamiento, y el ser o la extensión son dos determinaciones que deben estar unidas simultáneamente; ellas se distinguen primero en tanto que realidad, en tanto que realidad son negación, y aquí nos encontramos con algo que ya habíamos percibido, a saber, que no sólo el *Dasein* está hecho de realidad y de negación, sino que la negación es realidad, y la realidad negación.

Tenemos pues, al ubicarnos ante el sistema de Spinoza el pensamiento y la extensión en su negación recíproca puesto que difieren uno de otra, pero a la vez cada uno es infinito; en consecuencia son una unidad. Estas son negaciones cuya

infinitud es la unidad. ¿En qué consiste esta unidad? Para Spinoza es, en definitiva, la sustancia espinocista. En efecto, la infinitud de algo es siempre su afirmación. Infinitud y afirmación están ligadas como negación y ser determinado; esto surge de lo que habíamos expresado que "*omnis determinatio est negatio*". Por consiguiente teníamos dos cosas determinadas, vale decir, que encierran negación, pero a la vez ambas ccosas se autoafirman, que se afirman entonces como infinitas.

¿Cómo unir estas dos ideas de negación y de infinitud? Calificando esas dos cosas (empleo la palabra cosa a falta de otra) como atributos, o lo que es igual, como cosas que no tienen sustancia particular, que no tienen unidos un ser en sí y para sí, pues sólo son momentos, que no son sino como cosas "suprimidas y sublimadas".

Este criterio podría aplicarse tanto a Hegel como a Spinoza. Hegel interpreta pues el sistema de Spinoza como muy próximo al suyo. Si es que yo lo entiendo bien existiría esta diferencia: que el pensamiento y la extensión no están separados entre sí de manera tal que tanto uno como otro y por así decir, simultáneamente, fueran atributo de la sustancia. Mas se da esta semejanza: que lo que para Spinoza es atributo, para Hegel es lo que no tiene subsistencia particular. La idea de momento reemplaza a la idea de atributo. Luego, en el pasaje que acabamos de explicar, supongo que tenemos algo que puede interpretarse como un acercamiento entre Spinoza y Hegel. Pero Hegel ha tenido la certeza que aproximaba demasiado los dos sistemas, pues continúa: o bien cuanto más no son para él el pensamiento y la extensión simples momentos, ya que la sustancia es lo que constituye la sin determinación, lo indeterminado completo en sí mismo, y los atributos como también los modos no son sino diferenciaciones que efectúa un entendimiento exterior.

He aquí pues en un cuarto momento la oposición que formula Hegel entre su sistema y el de Spinoza. Para Spinoza existen atributos de algo que al final será por completo indeterminado; para Hegel hay momentos de algo que a la postre

será plenamente determinado, y determinado por sí, que será el espíritu, el *Geist*. Aquí está la primera oposición.

Y la segunda es que la oposición entre los atributos y la sustancia, es sólo una oposición que realiza un entendimiento exterior, mientras que Hegel intenta establecer entre los momentos y el espíritu una unidad mucho más interna, y prosigue esta oposición diciendo que "los individuos no pueden mantener su sustancialidad contra esta premisa de Spinoza, ya que el individuo es vínculo consigo por lo mismo que puede oponer límites a todos los otros, pero estos límites, por consiguiente, son también límites a sí mismo, relaciones propias con algo distinto. No tiene su *Dasein* en sí mismo".

Este es el tercer cargo que Hegel parece formular a Spinoza, la negación de la individualidad en el sistema espinocista.

A tal desacuerdo podría oponerse esta reflexión: también en el sistema de Hegel, la individualidad se halla limitada y al fin es negada, mas no porque Hegel lo quiera, naturalmente; dice la frase siguiente "que sin duda el individuo es más que lo limitado por todas partes, pero ese exceso que es el individuo, pertenece a otra esfera del concepto, mientras que en la metafísica del ser, el individuo es pura y simplemente determinado" (vale decir para Hegel: destinado a la desaparición).

Hegel no da una respuesta muy clara; nos dice simplemente que en el individuo hay más que lo limitado en la apariencia de lo que definía Spinoza; empero, hasta ahora no ha definido ese más, por que no podrá ser advertido sino poco a poco y en otro momento, en otra fase de la dialéctica.

La frase que sigue se aplica a Spinoza (en el espíritu de Hegel) y puede aplicarse a Hegel. "Y que, algo semejante (es decir, lo finito como tal), sea en sí y para sí", contra esta afirmación se vuelve la determinación en tanto que negación; esta determinación en tanto que negación acarrea esta afirmación en el mismo movimiento negativo del entendimiento que hace desaparecer todo en la unidad abstracta, esto es, en la unidad de la sustancia.

Digo en el fondo que la frase se torna tanto en contra de

Hegel como de Spinoza. Por cierto no es ésto el propósito de Hegel porque la sustancia como unidad abstracta es la sustancia de Spinoza; la sustancia de Hegel es para él una unidad concreta; si he dicho que esto es válido para Hegel como para Spinoza es que, en efecto, hay un movimiento que, en ambas doctrinas, involucra al individuo, niega al individuo en tanto que tal, puesto que hay otros individuos a su lado, porque en Hegel el individuo está integrado en otras totalidades como son las naciones y finalmente en una gran totalidad que es el espíritu. En ese sentido podría repetirse lo afirmado hace un instante: la frase se aplica tanto a Hegel como a Spinoza. Pero vemos con claridad que la sustancia en la cual serán destruidos los individuos es la unidad abstracta, que según Hegel es la de Spinoza y piensa que lo que postula no está en contra de su propia doctrina.

En la Lógica de la *Enciclopedia*, en la segunda edición, todo ese desarrollo se representa de manera en extremo resumida a través de esta afirmación: "El fundamento de toda determinación es la negación, como dice Spinoza", y esta discusión no tiene lugar, por así decir, entre Hegel y Spinoza; no conserva de Spinoza sino la idea que aprueba.

Retomamos pues nuestra interpretación del texto que estudia a la vez la realidad, la cualidad y el *Dasein*, el *Dasein* que es aquello a raíz del cual se desprenden los conceptos de realidad y de cualidad, y que al mismo tiempo está subordinado al concepto de cualidad que gobierna todo este conjunto de la Lógica.

Podemos tomar de la Lógica de la *Enciclopedia* en su primera edición este fragmento que resume lo que vamos a desarrollar hoy: "La negación no es ya la nada abstracta, pero en tanto quo ella es un ser determinado y un algo sólo es forma para la cualidad o realidad; es el ser otro. La cualidad en tanto que este ser otro o esta alteridad es su propia determinación, mas a la vez está separado de ella, es ser para otro. Esto es una dimensión o amplitud del *Dasein*, del algo. El ser de la cualidad como tal en oposición a esta relación con el otro, es el ser en sí".

El presente resumen de la *Enciclopedia* no aclara mucho

por otra parte lo que ya hemos dicho. Estábamos en la idea que se refiere a que hay en el *Dasein*, en el ser determinado, siempre dos aspectos: negación y realidad; y hace un instante he vuelto a insistir sobre esta idea: la negación está inmediatamente en contra, o en frente de la realidad, y cuando ascendemos hacia la propia esfera de las determinaciones reflexivas, la negación se torna lo opuesto a lo positivo, que es la realidad en tanto que ésta reflexiona sobre la negación, que es la realidad por cuyo contacto aparece la negación, esa negación o lo negativo que aún permanece oculto en la realidad en tanto que tal.

Por consiguiente, veremos que siempre hay dos aspectos: negación y realidad, negación y positivo, y cada uno no se separa sino por el contacto, que por otra parte es más que un contacto, con el otro.

Otra idea interviene aquí, y es que no se pueden separar por completo las cosas unas de las otras; es que una cualidad de algo siempre es una relación con otro algo. Hay comunicación de los *Dasein* unos con otros. Hegel dice esto muy rápidamente, puesto que todavía no sabemos si es que hay otros, lo cual llegará más adelante; por el momento no tenemos más que seguir el texto de Hegel en la Gran Lógica. La cualidad primero es propiedad, en tanto se muestra como determinación inmanente en una determinación exterior.

Ella es determinación inmanente de algo, pero determina ese algo por la relación exterior con otros algos. Por ejemplo, si tenemos que examinar las propiedades de la hierba, la hierba sólo tendrá propiedad en su relación con otras cosas, porque se mantiene de manera particular en su vínculo con el acto y porque no deja que hagan cualquier cosa de ella las acciones que llegan del exterior; pero de alguna manera imprime a los otros sus propias determinaciones; las hace valer para los otros.

Aquí se nos presenta la idea que el mundo —Hegel no emplea la palabra— está hecho de comunicaciones constantes de algo con otro algo, que una cualidad de una cosa implica las otras cosas, como se advierte en la Lógica de la *Enciclopedia*, en su edición de 1816, pues siendo el *Dasein* este ser

para el otro, es realidad en tanto que es el ente para el otro, y hace falta agregar también, en tanto que es relación consigo.

También es lo que encontramos en el parágrafo siguiente del mismo libro; la realidad como pura relación consigo e indiferente respecto de la alteridad, es algo que posee cualidades o realidades que son relaciones con algo distinto y diferente de la realidad misma como si fuera su alcance o su amplitud (*Breite*).

Igual que hace un momento advertimos que otra vez Hegel anticipa un poco la marcha de su razonamiento al implicar que hay otros que difieren de lo puro otro, que es menester postular varios otros y que las cualidades son vínculos entre tales otros.

Ya hemos hecho alusión a ese hermoso pasaje que termina el desarrollo, donde inspirándose en pensadores místicos o casi teósofos, Hegel aproxima la idea de cualidad y la idea de tormento (*Qual*).

Nos dice que todas esas determinaciones son esencialmente determinaciones en movimiento y entonces —y aquí también anticipa un poco la marcha de su razonamiento— cuando tenemos que hablar de la figura, de la forma del algo no podremos decir que eso es una propiedad; tampoco se podrá sostener que eso es una cualidad porque la figura o la forma del algo es idéntica a ese algo. Cuando la forma o la figura desaparecen, el algo desaparece. Por consiguiente allí está el algo y no es que consista en la propiedad de un algo porque la cualidad siempre es susceptible —y lo dicho está incluido creo, en el razonamiento de Hegel— de más o de menos, como diría Platón, depende de la dualidad, de la magnitud y de la pequeñez, por ejemplo, si se trata de cantidad (pero todavía no es éste el caso aquí) y lo que es idéntico a la cosa no puede entonces ser llamado cualidad, la cualidad que siempre tiene algo de atormentado, algo en movimiento y de no idéntico con el ser.*

* Sería posible una interpretación distinta, contraria del fragmento, si se admitiera que la figura y la forma esencialmente son susceptibles de cambio.

Paso a paso nos iremos acercando hacia la idea de ese algo que ya hemos implicado e incluido porque el pensamiento de Hegel a veces es más rápido que la marcha de su demostración. En el algo, en el *etwas*, en el *Dasein*, se ha distinguido su determinación como cualidad y en esta cualidad como ente podemos distinguir su realidad y su negación. Volvemos a lo que hemos dicho, en tanto que esas diferencias, realidad y negación, están presentes en el devenir, ellas son ciertamente la nada para él, suprimidas y sublimadas, *aufgehoben*. Luego, desde el momento que tenemos la idea del algo, tenemos la posición de la realidad y de la negación y asimismo la supresión-sublimación de la realidad y de la negación. Pero ya hemos dicho que ambos términos respecto de la oposición en la que principalmente parecemos insistir, realidad y negación en el fondo son idénticas una a otra, lo que por otra parte torna difícil las cosas y entorpece la marcha; la realidad misma encierra la negación puesto que es ser determinado y porque ella no es no es un ser determinado y abstracto. Todo lo que es ser exactamente, ser no indeterminado, encierra una negación; la realidad pues, encierra la negación, mas desde el momento que hablamos de negación y concebimos lo negación, la negación misma es una realidad, ella es un *Dasein*; no es la nada puramente abstracta. Pero aquí se postula como algo que es en sí, que se pone como ente, que se fundamenta como perteneciendo al *Dasein*.

De tal manera la cualidad no es distinta del *Dasein* que es simplemente el ser determinado, el ser cualitativo. Lo que Hegel sostiene es que ya no estamos en presencia de la idea de ser abstracto, sino a decir verdad, de la idea de un ser concreto hasta aquí no concebible con claridad, un ser en el camino de lo concreto que contiene realidad y negación, cada una de cuyas ideas por otra parte implica la otra.

Por tanto, ante este ser determinado que se halla en camino del algo, tenemos que afirmar y negar a la vez estas dos ideas de realidad y negación. Tenemos que suprimir y sublimar esta distinción, pero al hacerlo es necesario no recaer en el ser que hemos superado, es menester que sea una marcha ascendente. Por consiguiente la supresión-sublimación de la

diferenciación no debe ser retomar y volver a abandonar lo que alcanzamos y un regreso al comienzo puro inicial. En verdad, aquí la diferencia, la diferencia entre realidad y negación no puede abandonarse por completo porque ella es.

Y bien, tenemos que cumplir sin cesar ese movimiento dialéctico sobre el que con acierto Hegel insiste y que aquí todavía es puramente abstracto, pues de ninguna manera hemos alcanzado lo concreto, el elemento fáctico. Lo que está presente es el *Dasein*, es el ser determinado y a la vez la diferencia en ese ser de realidad de la negación, que constituye la supresión-sublimación de esa diferencia. De modo que no recaemos en el ser determinado tal como lo definimos al comienzo del capítulo, sino que es un ser determinado algo más complejo puesto que es un ser determinado que al establecerse se fusiona primero para negar luego esa realidad y esa negación y esa diferencia entre la realidad y la negación.

En consecuencia, hay una mediación del ser determinado; éste se mediatiza por el acto de supresión-sublimación de la realidad y la negación que están en él.

La determinación del ser determinado está constituida por esta supresión-sublimación anterior, ya que ahora la estamos haciendo de la diferencia, y de esta manera el ser determinado deviene algo que es en sí, que resulta el ente determinado. Pasamos de la idea del ser determinado a la idea del ente determinado; damos aquí, un paso adelante, pues el algo, el *etwas*, es la primera negación de la negación y por la negación de la negación nos hallamos más cerca que antes para llegar a algo concreto. Es la negación de la negación la que nos hará llegar a la relación simple del ente consigo mismo. Hemos abandonado, por tanto, esta esfera abstracta del *Dasein*, la vida; en verdad no habíamos hablado de eso, el pensamiento, etc... Nos hallamos ante el *Dasein*, ante el ente determinado, ante lo viviente, ante lo pensante, o lo que es igual, ante el yo.

Es necesario no permanecer junto a esas abstracciones como lo son el *Dasein*, la vida, el pensamiento, etc... o aun la divinidad; no resulta indispensable que se les permita postularse como generalidades; la vida es el ser viviente; la divinidad, dice Hegel entre paréntesis, es Dios; a decir verdad,

el tema de Dios había sido resuelto por la negativa en las páginas precedentes, mas aquí, por el contrario, parece que pudiera ser resuelto por una afirmación; pues tenemos algo en los diferentes casos de lo real como el ente determinado, lo viviente, lo pensante, y quizá el Dios.

Aún no hemos llegado al término de nuestro trabajo, a la meta de nuestros esfuerzos, ya que el algo ante el cual nos encontramos todavía es una determinación muy superficial, tampoco es puramente negativo como el ser y la nada de la primera triada, que no hemos estudiado lo suficiente; era negativa y por consiguiente, en un sentido, inútil; tampoco es una abstracción del género de realidad y negación, mas por lo mismo permanece por entero siendo una determinación abstracta, y los filósofos se aferran con frecuencia a esas abstracciones y en ellas vierten, por así decir, diferenciaciones que a cada uno les son propias, y piensan que tienen algo completamente determinado.

No estamos más que al comienzo de lo que luego será el sujeto; lo negativo de lo negativo es pues un paso que se ha dado en relación con lo puro negativo, un paso que nos dirige hacia lo que será el ser en sí, que ahora es puramente indeterminado; sólo cuando hayamos alcanzado el ser para sí —y todavía estamos lejos de ello— nos aproximaremos a lo que Hegel llama la intensidad concreta del sujeto.

Podemos decir que lo que se halla en la base de todo este movimiento negativo es la unidad negativa consigo, y es necesario distinguir diferentes clases de negaciones.

Existe una primera negación por completo vacía y que vimos esfumarse mientras se terminaba la primera triada, pero existe la segunda negación, que es la negación de la negación, y que constituye, según Hegel, la negatividad concreta y absoluta, en reemplazo de la primera negación que era la negatividad abstracta.

Ahora bien, eso ante lo cual nos encontramos, es el algo que existe como negación de la negación, vale decir, reposición de la relación simple consigo y, en consecuencia, mediación de sí consigo.

Por consiguiente no tenemos sino que dejar que se des-

arrolle esta idea de mediatización consigo para observar cómo evoluciona la idea del sujeto en sí mismo que otra vez se restituye; evidentemente, por todas partes tenemos inmediatez; Hegel mismo dijo al comienzo que en todo objeto de pensamiento hay simultáneamente lo mediato y lo inmediato, pero cuanto más adelantamos observamos que se desprende y avanza; lo mediato por ejemplo, si en el movimiento hay mediatización todavía es una mediatización abstracta. Ahora en el algo tenemos una mediatización más concreta.

Mas Hegel nos dice que no hay motivo para insistir sobre lo dicho, porque la mediatización se halla en todas partes del saber. Sólo diremos que lo que terminamos de esclarecer nos pone en guardia respecto de cualquier filosofía de lo inmediato y aquí Hegel piensa en Schelling y también en Jacobi y en todos los que pretendían apoyarse en el sentimiento o en lo inmediato. La pretendida inmediatez del saber de la cual se excluiría toda mediatización es algo forzosamente trivial, mas como ese momento de la mediatización se halla por doquier, no tenemos por qué insistir especialmente.

En este momento estamos pues ante el algo, el algo mediatizado consigo y que aún no es algo concreto, que amenaza recaer aún en el ser, en el ser puro que hemos estudiado y dejado de lado, pero asimismo podemos señalar que ese algo, *etwas*, no es el *Dasein* puro, y hasta el *Daseiendes* es el ente determinado y también el devenir.

Pero no pensemos que por allí recaemos en el devenir como sucede en la conclusión de la primera triada, puesto que el devenir era simplemente lo que por un momento era el ser y la nada de los momentos, que en realidad no tenía importancia, mientras que lo que tenemos ahora es el cambio, lo que Hegel llama *Veränderung* y ya no el *Werden* que tiene por elementos los diferentes *Daseiende*, los diferentes entes determinados que pasan uno en otro, pues es la idea del otro la que reaparece. Actualmente, el algo como devenir es un tránsito cuyos momentos son algo ellos mismos. Y por eso lo llamamos cambio, es decir, un devenir que ya ha devenido concreto —no muy concreto debemos agregar—, mas ya concreto, concreto pero todavía sólo en su concepto, no puesto

aún como mediatizante y él mismo mediatizado. Sin embargo esto es lo que nos dirige hacia la idea de lo otro y esta idea de otro tiene dos aspectos en Hegel; desde que decimos algo, expresa Hegel: decimos también alguna otra cosa, y además la primera cosa será también otra, distinta que la segunda. Si nos ubicamos desde el punto de vista de la segunda la primera será otra; habrá una equivalencia de *otros*.

Pero podemos ir más lejos, como lo observa Hegel, especialmente en la primera edición de la Lógica de la *Enciclopedia*; la alteridad no está sólo en el vínculo entre el algo y lo otro distinto del algo, la otra cosa que difiere del algo, o el algo de otra cosa, pues también ella está en el interior del algo. En efecto, ese algo es un no ser del *Dasein*, un no ser del ser determinado, es un ser otro.

En consecuencia, no sólo tenemos que decir, como lo habíamos sostenido según la Gran Lógica, que toda cualidad del ser otro está en relación con el algo de otro, sino que él mismo es constantemente otro distinto de sí mismo. Luego, la realidad es algo que por esencia está en relación con otra cosa, no sólo frente a otras cosas que la diferencian de él mismo, sino también en él mismo. La alteridad es un momento propio del algo, por ello es que ahora se desarrolla ante nosotros todo el dominio de la finitud y del cambio, de manera tal que el cambio pertenece al ser de ese ser determinado.

Lo que Hegel ha descubierto en esta marcha dialéctica, o tal vez pretendidamente dialéctica, es el dominio de lo que Platón llama el mundo sensible en tanto que es cambio perpetuo y finitud perpetua, y debemos precisar un poco el pasaje del *Dasein* al algo que aproximadamente acabamos de definir, pero deseamos conocer mejor la marcha de Hegel.

El conjunto del capítulo que estudiamos desde el comienzo se llama *Dasein*, mas existen distinciones; hay diferentes partes que son el *Dasein* en tanto que tal, que ya hemos estudiado, el algo y lo otro que estamos en camino de analizar con la consecuencia que es la finitud, y el final del capítulo en la Gran Lógica será la infinitud cualitativa, y veremos cómo se pasa del algo y de lo otro o finitud a la infinitud.

Hemos observado que en el *Dasein*, es necesario distin-

guir su determinación, es menester distinguir su realidad y su negación y en tanto que esas determinaciones hacen que el *Dasein* sea reflexivo en sí, llegamos a algo; dicho de otra manera, al ente, al ente determinado.

Hemos distinguido ya la negatividad abstracta y la negatividad concreta, y adivinamos que pronto —a decir verdad no tan pronto—, podremos abordar el ser para sí, cuando surja por completo el momento de la negación, y el ser para sí, como Hegel lo dice en la Lógica de la *Enciclopedia*, la segunda edición, se presentaría por propio derecho y en su derecho.

En la Lógica de la *Enciclopedia*, con mayor claridad que en la Gran Lógica, notamos bien delineado que el algo es finito primero por su cualidad, después cambiante, de tal modo que la finitud y la mutabilidad pertenecen a su ser; es lo que yo había sostenido al expresar que reencontramos el mundo sensible platónico.

¿Tienen alguna pregunta que formular?

Un oyente: ¿Dónde se encuentra la fenomenología husserliana en este género de lógica?

Wahl: ¿Puede conservarse algo de todo esto suprimiendo el aspecto dialéctico? En efecto, éste es el interrogante implicado en el título del curso.

He querido decir que aquí debe haber algún medio, si hacemos abstracción de la dialéctica hegeliana, de encontrar observaciones fenomenológicas en Hegel, por ejemplo, sobre el algo.

¿Qué es lo que podemos conservar?

Podría recordarse para ilustrar este aserto, que cuando Hegel estudia la cualidad antes de encarar la cantidad, puesto que definirá la cantidad como la cualidad suprimida, puede ser que allí haya algo fenomenológico: la prioridad del capítulo cualidad. Pero la cualidad no es aún del todo cualidad. Segunda observación, el algo, como sostiene uno de los comentaristas ingleses, tal vez sea lo que nos es dado antes que ninguna distinción, por ejemplo, entre el sujeto y el objeto; por lo menos hasta aquí Hegel no se refiere al sujeto ni al objeto.

¿Mas qué es ese algo? Y bien, tal vez no sea muy diferente de lo pre-predicativo; es algo anterior a toda experiencia formulada, es algo de lo cual resulta muy difícil hablar; evidentemente, Hegel, que tiene numerosos instrumentos lógicos a su disposición, puede decir: es realidad y negación. Pero en el fondo es al ser determinado lo que trata de precisar, y quiza se halla aquí la fenomenología. Pudiera ser éste un momento fenomenológico; nos hallamos ubicados ante el ser determinado del cual no podemos decir gran cosa, y hasta en un momento ha dicho (lo que no le impide que diga otras cosas): no puede decirse nada de la cualidad.

También ésta es una afirmación que yo llamaría fenomenológica.

Acorde con la idea hegeliana si digo: la lógica de Hegel como fenomenología quiere decir también: la lógica de Hegel como no fenomenológica; esto significa que es necesario discernir bien los distintos elementos; he dicho —y se diría que es algo demasiado anti-hegeliano— que el error de Hegel es haber introducido el orden. El fenomenólogo dirá: hay ser determinado, o como M. Levinas: existe el hay, y Hegel quiere ponerlo en un momento dialéctico y por allí parece destruir —yo no creo que lo logre— parece destruir lo que había de fenomenológico en su reflexión, en su contemplación de las cosas.

Si se quita lo no fenomenológico, es decir lo dialéctico, la cuestión es saber: qué es lo que queda. Si se retira lo dialéctico, lo que es ilegítimo, naturalmente, desde el punto de vista hegeliano, queda una cierta contemplación del ser determinado. Permanece algún número de ideas, por ejemplo, sobre el sentido de la palabra realidad. Existen observaciones que podriamos retener.

Tendríamos que conservar la idea que también estaba presente que no existe más que el *Dasein*, vale decir, que finalmente no tenemos derecho —pero Hegel ha dicho aquí algo que supera su pensamiento— a afirmar un Dios que sería perfección completa porque nuestra reflexión siempre está

encerrada en el *Dasein* determinado. Decir que hay un conjunto de perfecciones es trasponer la razón que tenemos para afirmarlo. Este es un problema fenomenológico, no es como las cosas que he dicho anteriormente, un elemento fenomenológico.

CUARTA CONFERENCIA

Hemos visto lo que se refiere a la primera parte del estudio del *Dasein*, es decir, el ser determinado. Y hemos visto que aquí Hegel se ubica ante esta cosa que a la vez es determinada y además muy determinada.

Hegel dice al final del pasaje estudiado, que el cambio que aquí vemos nacer, ya es un devenir que se ha vuelto concreto, y lo concreto, bien puede ser algo que nos permita la comparación de Hegel con el esfuerzo de la fenomenología. Pero se trata de saber si a pesar de todo, lo concreto es verdaderamente concreto. Ya es concreto nos dice Hegel. Mas todavía permanece en el dominio de la abstracción. Y uno de los problemas que tenemos que estudiar, es el de saber si el orden que sigue Hegel, al ir de cosas en extremo abstractas a cosas concretas, es absolutamente necesario, y si no vale más colocarse desde el comienzo ante lo concreto, ante las personas y las cosas.

Finalmente, es ante esas personas y esas cosas como nos ubica Hegel. Y en el mismo capítulo que veremos, describe la idea de cosas, pero la describe como un momento en el desarrollo del espíritu. ¿Será necesario tomarla así? ¿No sería mejor ubicarse ante un mundo donde existen personas y cosas?

Sin embargo cuando Hegel nos dice, por ejemplo, que la meditación se halla *sich befindet*, delante nuestro, al final del gran parágrafo A del capítulo sobre el *Dasein*, nos presenta una meditación fenomenológica. No hay búsqueda de condiciones trascendentales como en el kantismo; existe el hecho de observar el desarrollo de las ideas, y de alguna manera él descubre la mediación.

Es verdad que descubre la mediación por su razón, que según él, es una facultad para ser puesta esencialmente como mediación. No obstante, podemos aclarar que la mediación, para Hegel, se halla ante nosotros. Lo que hace es estudiar una categoría, para tomar las palabras de Aristóteles, es el *póion* en tanto que opuesto al *posón*, el *quale* en tanto que opuesto al *quantum*. Y ya explicamos que existe una consideración fenomenológica de esas distintas categorías. ¿Será una tendencia fenomenológica que lo hace ir más lejos, y que, en el *póion*, en la cualidad, le permite descubrir, siguiendo ciertas alusiones de Jacob Böhme la idea de una especie de tormento? Vale decir que la idea de cualidad, ¿estará ligada para él con la idea de ausencia de reposo? Es posible que además exista allí un esfuerzo fenomenológico en Hegel, en el sentido husserliano de la palabra.

La negación deviene poco a poco en el curso de estas páginas, la alteridad, la idea de otro. Pero siempre volvemos a encontrarnos con el mismo problema; ¿no está concebida esta alteridad de manera muy abstracta? La idea de otro aparece en nuestra experiencia por otras vías que no son las que sigue Hegel aquí.

¿A decir verdad no estará más cerca de la fenomenología husserliana, cuando en su fenomenología hegeliana aparece por ejemplo la idea de alteridad en forma del amo y del esclavo? Pero tal vez sería particularizar demasiado la idea de alteridad. En todo caso puede no ser necesario sobrepasar la idea de negación para llegar a la idea de alteridad. Y esta idea de alteridad tal como la hemos visto, y tal como la volveremos a ver, es una idea muy abstracta de la alteridad.

En consecuencia, aunque Hegel nos diga que estamos ya en lo concreto, nos vamos a encontrar sin embargo en las difíciles páginas que estudiaremos, y a pesar de todo, con algo bien abstracto.

Esas páginas se refieren a la finitud. Pues el capítulo en su conjunto, se distingue primero como un estudio del ser determinado como tal, luego de la finitud en tanto que se expresa en el algo y lo otro, y finalmente llegará el estudio de la infinitud.

Tenemos pues que considerar el mundo en su finitud. Tenemos que ubicarnos ante el algo y lo otro. Hegel dice: Ellos son indiferentes primero, uno frente al otro, o lo que es igual, que hubiéramos podido decir que el segundo término, es lo que veremos con más detalle, o sea, lo otro es algo y el algo es lo otro. Todo esto porque nos ubicamos, como dije, en un dominio muy abstracto. Son diferentes uno frente al otro. Lo otro es también un ente inmediato, un algo. Estamos entonces ante los dos términos que, por lo menos en principio, son positivos, y fuera de los cuales cae la relación. Un algo es en sí. Tiene un ser para el otro. Sin embargo sobre lo que insistimos por el momento, es este en sí que, en el algo, se opone a su ser para otro. Pero el hecho que sea determinado pertenece también a su en sí, y de allí vendrán ciertas dificultades.

Estos son los puntos que va a desarrollar, y lo seguiremos, aunque ese pasaje sea en extremo abstracto y difícil.

Allí encontramos tres observaciones sucesivas. La primera, la más breve: el algo y el otro son inicialmente entes determinados, o algo, y no podemos decir nada más; estamos ante algo y algo, y del segundo algo decimos que es el otro.

Pero aquí pasamos al segundo punto, cada uno es un otro. No tiene importancia saber cuál será designado primero y por esta misma razón (ser nombrado primero), si designamos a un ser determinado A, y al otro B, diremos en principio que B es el otro, mas A es otro distinto de B.

Por consiguiente, ambos tienen por así decir el carácter común de ser otro. Nos hallamos pues ante dos cosas por el momento indiferenciables.

Aquí un pasaje relativamente claro, según mi opinión y que nos recuerda el comienzo de la *Fenomenología* de Hegel.

Diremos que uno de esos dos es el esto que designamos para fijar la diferencia, y el algo que se toma afirmativamente por oposición con lo otro. Utilizamos la palabra esto; pero, ¿qué significa? Simplemente la diferencia y la evidencia de uno de los dos algo, diferencia que es una acción subjetiva, que es una designación que cae en lo exterior de ese algo.

Al esto lo designo como "yo", y por otra parte habría mucho que decir sobre ese "yo", puesto que "yo" puede ser cualquiera. Yo designo el esto, pero no significa que en ese esto no haya algo que lo distinga del otro. Toda la determinación consiste y cae en esta demostración exterior, en esa designación. Y Hegel nos hace observar, en la *Fenomenología*, por ejemplo, que la expresión "esto" no encierra ninguna diferencia, ya que cualquier cosa puede ser llamada esto en algún momento, y cualquier cosa puede ser llamada otra en relación con ese esto.

Pues cuando se designa algo por esto, creemos haber expresado algo muy indeterminado, mas no advertimos que el lenguaje en tanto que es obra del entendimiento sólo puede expresar lo general.

Y así el esto, que se alaba —por así decir—, o por el cual podíamos vanagloriarnos de alcanzar lo particular, también es algo general, puesto que esto puede ser ese libro, puede ser esa lámpara, etc... y el esto no nos dice nada que no sea lo general.

Evidentemente que podríamos designar tal objeto por una especie de nombre propio. Pero, dice Hegel, la palabra individual es algo que carece en absoluto de significación, porque no designa lo general, y aparece como algo simplemente puesto, arbitrario. Y los nombres que damos a los individuos, por ejemplo, parecen escogidos al azar, arbitrariamente asignados, o pueden ser cambiados a voluntad.

De tal manera encaramos un estudio incipiente de la idea de alteridad, además de la idea del en sí, y de la idea de lo indistinto del esto en relación con las cosas determinadas.

Sobre todo vemos la idea referida a que el lenguaje es obra del entendimiento y por lo mismo no puede designar otra cosa que lo general. Resulta evidente que aquí existiría una oposición entre Hegel y la fenomenología, por la cual la designación me parece una operación por completo legítima, si el lenguaje no es expresión de lo general, sino realmente, como lo quiere Husserl, y como por otra parte el propio lenguaje lo quiere, designación de lo particular.

En el fondo, es pues la primera marcha del hegelianismo

la que debe ser cuestionada, y ¿tiene sentido decir de algo: es esto, o decir de tal instante, es ahora, o decir de mi yo que es mi yo, o bien con el pretexto que cada uno de nosotros puede decir "mi yo", afirmar que el yo sólo es una idea general?

A decir verdad, no es una idea general, es —creo— una designación de algo muy particular para cada uno de nosotros. Pero Hegel no quiere admitirlo, porque el lenguaje sólo designa lo general.

Hegel continúa:

Si decimos de algo que es otro, que es el otro, esta es una determinación exterior, extraña al ser determinado que ella determina. La otra cosa es algo diferente que la cosa que designa. Por esa causa, primero y esencialmente, decir que es otra cosa, surge de una comparación que opera un tercer término, que, por ejemplo, en este caso es yo. Y luego esta segunda cosa B a la que nos referimos ya, no es distinta sino en relación con A, o lo que es igual, en relación con algo exterior a ella, y que para ella misma no es otra cosa.

Aquí Hegel se adelanta un poco en el sentido de que atribuye a esta otra cosa una especie de conciencia. En la idea de algo y de otro, lo que en realidad estudia, son cosas que pueden ser, que después serán personas y cosas. Y aquí procede como si algo, si el algo fuera una personalidad y pudiera decir: pero si me dicen otro, no es en relación con lo que yo mismo soy, sino porque ustedes que son un tercer término, que son el término que puedo designar por C, hacen una operación entre A y B.

Mas por otra parte cada cosa puede designarse para la representación, como otro esto, y ello es lo contrario, de alguna manera lo contrario dialéctico de la frase anterior; cada cosa puede tomar conciencia que ella es otra en relación con otra cosa. Y en consecuencia no queda ninguna cosa determinada que pueda determinarse como si sólo fuera un ser determinado sin que a la vez sea otro que los otros, sin estar fuera de un *Dasein*.

La conclusión que podemos extraer de este razonamiento es que ambos, el ser y un otro, o su otro, o el otro, cada uno es

algo, y cada uno es otro. Y en tal sentido podemos decir que ellos están en la misma situación y también son lo mismo y no hay diferencia.

Por tanto llegamos a la identidad de lo que habíamos opuesto primero, es decir, del algo y de lo otro, puesto que cada uno es algo y cada uno es otro.

Pero lo dicho es el producto de reflexiones exteriores, dice Hegel, es el producto de la comparación de los dos. Mas en cuanto a la cuestión de saber primero cómo se postula el otro, sólo puede hacerse en relación con algo y a la vez con una posición fuera del algo.

Tales son las dos observaciones iniciales que formula Hegel. A decir verdad, la segunda estaba contenida en la primera. El algo y lo otro, ambos son entes determinados o algo. La segunda es la continuación de la primera. La tercera nos permite avanzar un poco más, porque ahora podemos tomar la idea de otro, la idea de alteridad en sí misma.

Podemos aislar lo otro, vale decir, la idea de otro. Podemos ubicarla en relación con ella misma, podemos tomarla de manera abstracta tal vez como si fuera lo otro, o sea lo que Platón llamaba *tó éteron*, que como uno de los momentos de la totalidad, es opuesto a lo uno y de esta manera atribuye a lo otro una naturaleza propia. Pues hay lo uno, pero también existe el elemento de alteridad sobre el cual ha insistido Platón en el *Parménides*, en el *Sofista*, y en el *Timeo*. Hay una naturaleza de lo otro. Es lo que aquí nos dice Hegel; en oposición con esta identidad de dos cosas, vemos que asimismo hay una naturaleza propia de lo otro. Estamos en posesión entonces de la idea de un otro en sí, de lo otro en sí. Así lo otro, tomado ahora de manera aislada y en tanto que tal, no es lo otro de algo, sino lo otro en sí, o lo que es igual —y este giro de la frase es importante— lo otro de sí mismo.

Luego hay en el universo, y exactamente no sé a qué operación se entrega Hegel aquí (tampoco se sabe a qué operación se lanza Platón en el *Parménides*, deducción, análisis, síntesis, los tres a la vez, y quizá otras cosas, además) para llegar a esta idea, existe lo otro que difiere de sí mismo, lo otro de sí mismo.

En realidad veremos más adelante que cada cosa, y también es lo esencial del hegelianismo en cierto sentido, cada cosa es distinta de sí. Esto es sobre lo que insistía William James, en su artículo sobre Hegel, al señalar que la intuición fundamental de Hegel, es la de señalar esta lucha de cada cosa consigo misma. Ya hemos hecho alusión a ello al mostrar la importancia que tiene en Hegel la contradicción respecto de sí misma.

Llegamos por intermedio del otro en sí a la idea que cada cosa es distinta de sí misma. ¿Pero existe en el mundo algo que responda a esta idea de otro que sí mismo? ¿Cómo se llega a esto?

Sí, existe en el mundo la idea de algo que responde a lo otro que difiere de sí mismo: es la naturaleza física que está en constante movimiento. Hay una dificultad porque el espíritu también está en constante movimiento. Mas, por el momento, no nos ajustamos a los términos platónicos.

Pues esta cosa que también es otra por su determinación, es la naturaleza física. Es distinto que el espíritu, mas por lo mismo que es otra que el espíritu, es pura relatividad. Y al decir esto, no es que atribuyamos una cualidad a la naturaleza; sólo explicamos su relación exterior (con ella misma). Siempre es otra que ella misma.

De tal manera si decimos —se sobreentiende que según la idea platónica— que el espíritu es el algo verdadero, la naturaleza en sí será únicamente lo que se opone al espíritu. Ella será lo que tomado por sí misma, tendrá esta cualidad de ser distinta de sí misma, o en otros términos, lo que por esencia está fuera de lo exterior, simultáneamente en la determinación del espacio, en la determinación del tiempo, en la determinación de la materia.

Observamos que aquí Hegel llega a una especie de deducción del platonismo; la naturaleza es la personificación de lo otro que difiere del espíritu, y al fin lo otro que sí, precisamente porque es distinta del espíritu.

Por eso mismo será cambiante, será lo que es desigual en sí, lo que se niega a sí mismo, lo que es negándose a sí mismo, cambiándose a sí mismo, precisamente porque ella

es una especie de encarnación de la alteridad; ella será en sí, para sí, distinta de sí.

Mas si así nos expresamos, y esto se parece de manera singular a ciertos pasajes del *Parménides*, la naturaleza es idéntica a sí, puesto que en lo que cambia, es en lo otro, que no tiene ninguna determinación, y es lo que era: luego, por así decir, no hace sino identificarse consigo misma.

Al ser postulada de esta manera la naturaleza es algo que se refleja en sí con negación-sublimación de la alteridad; ella es algo idéntico a sí, y la alteridad no es algo que le llega del exterior; es ella misma alteridad, no sólo idéntica a la alteridad, sino alteridad, o por lo menos la alteridad no es allí más que un momento diferenciado.

Aquí llega Hegel a una segunda parte de su desarrollo. Siempre sobre el algo y lo otro. Habíamos establecido respecto del presente tema tres proposiciones de las cuales la segunda desarrollaba la primera, y la tercera llegaba a la idea de naturaleza por la idea de alteridad en sí.

Hegel dice en el segundo momento, después de la primera triada de notas, que algo se mantiene en su no ser determinado, *nicht Dasein*. Cada cosa no es lo que es porque ella no es tal otra cosa. Es siempre la presencia de la negación tal como la establece Platón en el *Sofista*. Cada cosa es idéntica al no ser determinado, pero asimismo tenemos la impresión de que cada cosa no es por completo idéntica al no ser determinado. Ella no se reduce a esta determinación que finalmente es determinación negativa y sólo existe por su relación con las otras cosas y por su relación con la alteridad sin reducirse a ella.

Aquí otra vez Hegel avanza. Pasamos del ser en sí al ser para el otro. Se nos aparecía una cosa como si fuera en sí su ente, por así decir, un término sin relación y ahora vemos que consiste en sus relaciones, como ser para el otro.

Pues lo que Hegel quiere demostrar es que no existe separación de un *Dasein* y de los otros *Dasein*. Un *Dasein*, un ser determinado sólo existe en su relación con los otros.

Teníamos primero la idea que el ser determinado era algo inmediato y sin relaciones y en efecto ésta es la forma

en que se presentaba primero, puesto que lo veíamos en la determinación del ser. Mas en tanto que está determinado, ya tiene un vínculo con lo otro, porque él no es lo otro. Esto ya es allí una relación, pero no basta. Se mantiene en esta negación de los otros, y ahora, en esta negación de los otros, es ser para el otro. El ser otro está contenido en él y a la vez separado de él. Esto es lo que hace su determinación. Es para sí sólo porque es para los otros.

En ese sentido es ser, para retornar al primer término que estaba en la base de la Lógica, pero no es el ser en general. En consecuencia es necesario que a la vez tomemos en cuenta su vínculo consigo y su vínculo con lo otro. Y en tanto es vínculo consigo, simultáneamente es vínculo con lo otro, simultáneamente se opone en tanto que vínculo consigo, a su vínculo con lo otro.

Es esto lo que caracteriza al ser en sí ante el cual nos hallamos por el momento.

Luego comprobamos que el algo frente al que permanecemos siempre está constituido por dos momentos, el ser para el otro y el ser en sí.

Hemos partido de la consideración del ser y del otro, y ahora estudiamos este nuevo par de opuestos: el ser para otro y el ser en sí.

Ya recalcamos que Hegel avanza un paso, porque el ser y el otro eran demasiado vagos; ser para otro y ser en sí, ya es algo más preciso.

Esta segunda oposición es pues la verdad de la primera. Sabemos que la verdad es siempre el momento siguiente en relación con el primero. La verdad de los dos términos está ella misma en esta relación.

El algo es una cosa única, pero que comprende como momentos su ser para otro, y su ser en sí, como determinaciones que son relaciones, y que permanecen en la unidad, precisamente en la unidad de esta cosa, y cada uno de esos términos, ser para otro, ser para sí, de alguna manera implica el otro.

Esta es una consideración que podemos llamar fenomenológica, que podemos aplicar a la idea de cosa; si nos pre-

guntamos qué es una cosa, oscilaremos siempre entre esas dos afirmaciones: una cosa es su relación con las otras, y por tanto una cosa es ella misma. Esto es lo que sostiene Hegel en forma más abstracta.

Mas lo dicho nos hace comprender que existe un devenir, expresa Hegel. El ser y la nada en su unidad, que es el ser determinado, no son más el ser y la nada uno al lado de otro, por así decir. Es preciso que advirtamos bien que es necesario que haya una unidad del ser y de la nada. Esta unidad, es el devenir, es el aparecer y el desaparecer, y ese aparecer y desaparecer deben estar unidos con las dos ideas que acabamos de destacar, la del ser para sí y la del ser para otros.

Puesto que la relación en sí es el ser, la igualdad consigo ahora ya no es inmediata, sino que es relación consigo en tanto que no ser del otro. Se produce, dice Hegel, y yo creo que es la primera vez que aquí emplea ese término, una especie de reflexión. El *Dasein* se refleja en sí, e igual que el no ser deviene algo reflexivo en sí, en tanto que ese no ser de la cosa es el ser para otra cosa.

En consecuencia estamos en una región intermedia entre la de las personas y la de las cosas, o más bien una región que es como el cimiento de la consideración que llegará después, de las cosas y de las personas, y en las cuales vemos la comunicación del ser para sí, en el hecho de retornar sobre sí, y en el hecho de las comunicaciones con todas las otras cosas.

Ya no tenemos *Dasein* en general, el ser determinado en general, tampoco el no ser determinado en general, sino una diferenciación del ser en relación con su no ser. Mas simultáneamente veremos que ese no ser debe estar en la propia cosa que consideramos, que debe tener un movimiento en la cosa misma.

Y el ser en sí, en principio evidentemente, se nos parecía como la negación de lo otro, como si se pusiera lo otro fuera de sí, como si se lo opusiera a lo otro. Pero ahora vemos que una cosa tiene en sí misma su ser en sí, y su no ser. Su no ser es algo que también está en ella, pues ella misma es el no ser del ser para otro. Cada cosa se define por su negación

de lo otro, y lo otro por consiguiente está presente en ella, como si dijeramos negado.

El ser para otro es primero negación de la simple relación del ser en sí, que en principio definía precisamente el *Dasein*; el algo en tanto que es en otro y para otro, ha superado su propio devenir. Mas por lo mismo nosotros también hemos superado la nada pura, y estamos en el no ser determinado, y eso nos conduce nuevamente al ser reflexivo; el ser en sí nos dirige hacia el ser para otro; el ser para otro nos lleva al ser en sí. Estos dos momentos son determinaciones de una sola y misma cosa, vale decir, siempre referidos a lo que estamos estudiando: el algo.

Luego el algo es en sí en tanto que vuelve sobre sí a través de esta reflexión a la que aludimos ya, a partir del ser para otro.

Pues hemos visto que una cosa está en sus relaciones, mas sólo está en ellas a condición que también se refleje en sí misma en oposición con sus relaciones.

Aquí Hegel comienza a mostrarnos la relación de su teoría con la de Kant, con la de la cosa en sí, en un parágrafo que sirve de nexo con las reflexiones precedentes y las que vendrán sobre la cosa en sí.

Hegel manifiesta que el ser en sí y el ser para otro al principio están separados, si bien allí nos encontramos ante cosas que apenas pueden traducirse, pero el algo tiene en sí mismo lo que es en sí, y a la inversa lo que es para otro, también lo tiene en sí. Esto es la identidad del ser en sí y del ser para otro, según la determinación que el algo es la unidad de esos dos momentos.

Esta identidad, Hegel dice, ya la vemos en la esfera del *Dasein*, pero además la encontraremos de manera más evidente, en la esfera de la esencia. Vale decir, que hace falta superar el vínculo de interioridad y de exterioridad, y es necesario superar la oposición misma del concepto y de la realidad.

Por consiguiente, merced a este pasaje extremadamente abstracto, Hegel quiere hacernos tomar conciencia de algo que es la identidad del otro para sí y del ser para otro. El ser para sí es la interioridad. El ser para otro, es la relación con lo

exterior. Pero no hay interioridad sino cuando hay relación con lo exterior, y la misma interioridad debe poder traducirse por entero en la relación con lo exterior. No hay interioridad real, la que sería interioridad pura de toda exterioridad. Por el contrario, la interioridad pura, es la que se expresa completamente, según la teoría de Hegel. Nosotros hemos hecho alusión a otro aspecto de esta idea cuando dijimos que el lenguaje expresa lo general, mas ese particular indecible, no es precisamente una nada porque es indecible; lo real es lo general, no la proposición abstracta, sino la completa traducción de la interioridad en la exterioridad, conforme a la idea de Goethe, a la cual alude Hegel con mucha frecuencia.

Así pues, esta identidad del ser para sí y del ser para otro, cuyo juego advertimos y las consecuencias respecto del *Dasein*, las veremos en todo el conjunto del sistema hegeliano, y esta identidad terminará en la identidad final del concepto en tanto que conjunto de seres para sí y en la realidad en tanto que conjunto de seres para otros, pudiendo, por otra parte, invertirse dialécticamente ambas definiciones.

El final del parágrafo ya hace alusión a Kant, mas sólo en el siguiente la referencia será clara.

Cuando se habla del en sí, creemos decir algo sublime, elevado, igual que cuando se habla de interioridad. Pero que una cosa es en sí, es simplemente lo que tiene en ella y el en sí es simplemente una determinación muy abstracta, y en consecuencia exterior.

Lo que una cosa tiene en ella, es también lo que ella es en sí. Dicho en otros términos, sus relaciones con lo exterior forman parte de su interioridad. No tenemos motivos para distinguir, por una parte, la interioridad absoluta y por otra las relaciones con lo exterior, porque la interioridad absoluta no tendría ningún sentido si no la distinguiéramos por completo de las relaciones con lo exterior.

Hegel señala al respecto que la idea de cosa en sí, en Kant, es pura abstracción. Se la toma por una idea en extremo importante, igual que se toma como algo superior el afirmar que no sepamos qué son las cosas en sí. ¿Pero qué quiere decir eso? Cuando se habla de cosa en sí, se abstrae una cosa

de todo su ser para otro, y luego se la postula forzosamente como sin determinación, y en consecuencia se la formula como nada. Y es natural que entonces no pueda saberse en qué consiste la cosa en sí, porque no es nada, pues la pregunta "qué es" requiere que las determinaciones sean dadas; pero en tanto que las cosas a propósito de las cuales se plantea el interrogante sean llamadas cosas en sí, o lo que es igual, cosas sin determinación, advertimos que en la misma pregunta está planteada la imposibilidad de la respuesta, o bien el absurdo de toda respuesta posible.

La cosa en sí, es igual que lo absoluto. Y cuando Hegel se refiere a lo absoluto, evidentemente piensa en su amigo, antiguo amigo y actual adversario, Schelling. La cosa en sí, es lo mismo que ese absoluto del cual no se sabe nada, salvo que en él todo es uno.

Pues se sabe muy bien, dice Hegel, que son las cosas en sí, en tanto que tales; son nada más que puras abstracciones, sin ninguna verdad, en el sentido hegeliano de la palabra verdad, la verdad que implica toda la dialéctica de los momentos que se atraviesan.

Pero en otro sentido, si queremos tomar la cosa en sí en su plenitud, si quiere verse qué es la cosa en sí en la verdad —tomando ahora la verdad en sentido hegeliano— no tenemos más que seguir la Lógica, dice Hegel, es decir, seguir esta obra para ver que, en el término en sí podrá entenderse algo mejor que la pura abstracción, podrá verse lo que es ese algo en su concepto. Será el concepto elevado a su más alta realidad, será finalmente el espíritu como conjunto cognoscente de todas las determinaciones, pero la cosa en sí kantiana no es nada de todo esto.

¿Alguien quiere formular preguntas?

Kelkel: Usted piensa que el orden de Hegel no es bueno. Me pregunto si él no ha respondido por anticipado a su objeción.

Wahl: Seguramente.

Kelkel: En el comienzo de la Lógica que se titula "El comienzo de la ciencia", dice precisamente que el progreso de la filosofía, no es como se cree, una progresión, sino más

bien una regresión, es decir que el filósofo no debe partir, sino ir hacia algo, y ese ir hacia, es un regreso hacia otra cosa. Vale decir, pienso, que el comienzo debe ser absoluto sin ningún supuesto.

Wahl: Todo lo que acaba de decir hasta aquí, puedo aceptárselo. Pero cuando dice "sin ningún supuesto", lo detengo, porque es el momento en que usted dice algo que yo no puedo aceptar.

Kelkel: O lo que de alguna manera es igual, que el comienzo no debe ser otro que él mismo. No es que sea nada, porque justamente es comienzo, pero no es sino representación pura del comienzo. En otras palabras, Hegel piensa que, para el filósofo, partir de lo concreto tal vez fuera un peligro, partir de algo, algo que por otra parte no se conoce, pues no hay conocimiento de lo concreto, lo concreto ya es demasiado, si se me permite, es resultado pero no comienzo. En consecuencia, no hace falta partir de lo concreto, sino ir hacia lo concreto. Y pienso que en esto tal vez no sea tan criticable como usted parece decirlo, tanto más que usted piensa que es necesario ir hacia. Pienso que el orden hegeliano correspondería a su propia dirección.

Wahl: No. Es decir que como Hegel no nos da nada, hablando poco cortésmente, casi no podemos partir de él.

Si le concedemos la menor cosa, estaremos embarcados, encadenados en el sistema. Si convenimos que el esto no nos da nada, que es pura generalidad, estaremos forzados a concederle casi todo. En consecuencia, es mejor no aceptar nada, es más prudente. Si aceptamos que el esto es pura generalidad, él nos presentará su Lógica, y tal vez encontremos allí algunos sofismas, algunas cosas discutibles, pero, ¿en qué obra no se encuentran cosas discutibles? Lo que no es correcto —según mi criterio— es el punto de partida.

Cuando digo "señor Kelkel", no expreso una generalidad. Todo descansa en una cuestión de lenguaje. Entre Hegel y yo, si se me permite, como entre los neopositivistas, los empiristas lógicos, tan distintos de Hegel y de mí, todo el interrogante consiste en saber qué es el lenguaje.

Hegel se imagina que es otra cosa que la que suponen los empiristas lógicos, o linguistas, o como quieran llamarse. Hegel dice: el lenguaje pretende expresar la realidad a través de ciertas palabras, y expresa sólo el vacío. Ahora son las doce menos cuatro; es el argumento de Hegel, y yo escribo doce menos cuatro, pero en el momento en que lo anoto, no son más las doce menos cuatro. Pues en el fondo no he dicho nada al expresar que son doce menos cuatro. Asimismo, cuando digo "*esto* es una mesa", no digo nada, porque esto es una lámpara; es la misma palabra *esto* que se aplica a la mesa y a la lámpara. Luego la palabra esto es en extremo general. El empirista cree que significa lo particular y no habla sino de lo general, y en un sentido es verdad, puesto que no podemos más que expresarnos por el lenguaje y el lenguaje siempre presenta generalidades; a través de esas pequeñas palabras: *esto, mío, ahora*, el hombre pretende alcanzar realidades. Naturalmente que cuando digo ahora, sé bien que ahora se transformará de inmediato en otro ahora. No impide que ahora tenga una realidad. Cuando digo mío, también pienso que alcanzo una especie de realidad, que está por describirse. Si estamos de acuerdo en que ello es lo más universal y lo más vacío de todo, entonces Hegel nos presenta su sistema, toda la fenomenología hegeliana.

Mas si digo naturalmente que el lenguaje no expresa el yo, por ejemplo, o el tú, o aun el él, sino que los designa, si el lenguaje es simple instrumento de designación de una experiencia que no podemos expresar completamente porque es inexpresable, rechazamos el punto de partida, y yo creo que es lo mejor.

¿Hegel no se habrá equivocado seriamente en lo que se refiere a la naturaleza del lenguaje? El lenguaje, dice, expresa lo general. Mas si expresa lo general, designa lo particular.

Usted me dirá que es necesario saber qué es lo particular. Hegel es en extremo terminante. Sostiene: ¿qué es lo particular? Es el producto de una cultura, de una nación, de un momento particular y también general. El diría: en lo par-

ticular hacia el cual se me orienta, no veo en sí mismo sino generalidades.

No creo que tampoco esto sea satisfactorio. Habría razones para discutir. Naturalmente, por su parte Hegel también tendría otras cosas que responderme.

QUINTA CONFERENCIA

Hemos visto cómo al final del precedente desarrollo, Hegel nos hace notar que al terminar la odisea del espíritu, tendrá el concepto, concepto concreto en sí el cual contendrá el conjunto de sus determinaciones. Ello nos permite comprender que todo lo que dijimos, según Hegel, acontece en un conjunto dialéctico del que hasta aquí no podemos tener más que una idea demasiado endeble. Y vamos del ser vacío, que es idéntico a la nada, al ser pleno que sería idéntico al absoluto e idéntico al espíritu.

Hegel ya aludía a esto dos páginas antes, cuando sostenía que el algo verdadero, el *etwas* verdadero, es el espíritu, en oposición a la naturaleza, que es lo otro que difiere del espíritu, pero que finalmente será incorporado de alguna manera en el espíritu.

Ahora es necesario que abordemos el siguiente desarrollo. Ya hemos visto que hay el ser en sí y el ser para otro y que el algo, el *etwas* siempre es a la vez ser para sí y ser para otro, hasta que lo que no es en sí se adapte de alguna manera a lo que es en sí y luego nos permita acceder a ese espíritu del que hablábamos. Comúnmente el en sí no es más que una manera abstracta de expresar el concepto. Pero entre esos dos términos, el punto de partida que es un ser en sí puro, y el término de llegada que será un ser en sí y para sí, para emplear la locución de Sartre, y que será un ser para sí siguiendo a Hegel, tendrán que estudiarse las diferentes categorías, como por ejemplo, la categoría de causalidad.

¿Qué es la categoría de causalidad? Es una categoría en la cual un algo se estudia en su relación con otro algo, y que

tiene su propio ser en ese otro algo. Un efecto tiene su ser, su cosa en otra; en el fondo se trata de la misma idea, en alemán por lo menos y hasta en francés, *Sache* y *Ursache.* Nosotros determinamos el algo en relación con otra cosa que es más esencial que él, y que es la causa. Hay allí una manifestación de algo en otro algo, mejor dicho, una manifestación de algo en su relación con otro algo.

De la idea de algo y otro, que dominaba toda la página que estudiamos, llegamos a la idea de determinación, a la cual se dedica el capítulo siguiente. Mas la idea de determinación —y no me detengo en esto—, por ejemplo, cuando decimos "la determinación de un hombre es la de ser un ser pensante", debe transformarse a sí misma en otro algo que tendremos que analizar y que es el ideal, o el deber ser. El hombre es un ser pensante, pero sobre todo debe ser un ser pensante. Por tanto reservaremos el estudio completo de la determinación para otra oportunidad, cuando hayamos visto el deber ser, el *Sollen,* y cuando a la vez lo hayamos criticado y asimilado.

Antes de llegar allí, hace falta que veamos que cada cosa se determina, ya lo hemos sostenido, en relación con otra cosa. Y también hemos estudiado que cada cosa es su otra. Por consiguiente, como lo expresaba el título del capítulo anterior, existe algo y lo otro; pero —y aquí se da como una deducción del mundo sensible platónico en Hegel—, a la vez algo es su otro, vale decir, que lo otro, finalmente, no sólo será opuesto al algo, sino que estará en el algo. El algo se transforma sin cesar en su otro y es su otro. Esta es la definición, la descripción del mundo sensible, que es perpetua alteridad. Pues la alteridad no sólo se ve en la relación del algo y del otro, sino que se ve en el algo que es él mismo su otro.

Pero al mismo tiempo es menester que eso que no es más que algo se defina en relación con el otro, tomado en el primer sentido, o lo que es igual, en relación con el otro que es realmente su otro, y que éste sea un límite en relación con ese otro. Y vemos aparecer aquí la idea de límite que acabo de mencionar, que está ligada a la idea de determinación. Cada cosa tiene su límite. Mas esta idea de límite es una idea

dialéctica, porque ¿dónde está el límite de una cosa? ¿En el exterior o en el interior de ella?

Podemos tomar como excusa la frase en que Hegel dice, en la página 113 de esta edición: "El desarrollo de este concepto está en ver, y en seguida se mostrará como embrollo y contradicción". El límite está en el interior y simultáneamente en el exterior de la cosa; es el vínculo con la otra cosa. Y este límite define la cosa misma, pero en su vínculo con el otro. ¿Está en lo uno o en lo otro? Esto es lo que Hegel discute en las páginas siguientes.

Sin embargo queda por lo menos claro que el algo es por su límite. Es cesación de lo otro. El algo no existe sino cuando lo otro cesa para hacerle lugar. Es la cualidad misma del algo.

En consecuencia, detrás de la idea de cualidad, ahora descubrimos la idea de límite. Pero en su límite una cosa es y no es a la vez. Pues una cosa es de alguna manera el límite entre su ser y su no ser. Tiene su esencia fuera de él, en el sentido que es sólo por el hecho que no es tal otra cosa. El es el ámbito, el medio entre los dos. Pues hay una dialéctica del límite ante la cual nos hallamos. El límite, como no ser de cada uno, es lo otro de ambos.

Podemos precisar un poco esta cuestión y traducirla en imagen buscando la relación de la línea y el punto. Y es extraño que en el capítulo sobre la cualidad Hegel se apoye en la cantidad a la cual todavía no ha llegado. Sin embargo podemos servirnos de su ejemplo, diciendo simplemente que tal vez no sea por completo adecuado.

El algo está en el interior de su límite. Pero la línea no aparece como tal sino en tanto está fuera del punto, y la superficie aparece como superficie sólo fuera de la línea, y el cuerpo no aparece como cuerpo mas que cuando está fuera de la superficie. De nuevo bajo los efectos de la dialéctica, observamos que el punto se halla en el origen de la línea, que la línea se encuentra en el origen de la superficie, y la superficie en el origen del cuerpo. Así el límite define, pero asimismo, y en cierta manera, produce. El límite es productor. El punto no es únicamente el límite de la línea, sino que en el punto comienza la línea. Los límites son los principios de lo que

limitan. De igual modo, por ejemplo, la centésima parte de una cosa es elemento del todo que es la centena.

Luego hay una doble relación del límite con la cosa. Todo eso acontese porque todos los conceptos ante los cuales estamos encierran en sí una especie de contradicción. Existe una dialéctica del punto, o más bien el punto es él mismo esta dialéctica que hace que devenga línea. La línea es esta dialéctica que permite que devenga superficie y la superficie es esta dialéctica que hace que ella devenga espacio total. Eso es el movimiento, en este caso movimiento del punto, movimiento de la línea que es creador. Pues el punto, la línea, la superficie sólo son comienzos que se contradicen entre sí, que se rechazan entre sí, pero porque se contradicen dan origen a lo que hacen nacer, vale decir, a la superficie y al cuerpo. Hay una especie de acto de repulsión del punto con relación a él mismo, y esto es lo que de alguna manera dará origen a la línea. Mas Hegel dice al respecto que esta idea no puede ser desarrollada sino después; ella implica la consideración del espacio que es la exterioridad continua.

El punto al cual nos referimos es el límite completamente abstracto. Pero hace falta reemplazarlo en este ser determinado, y es menester que a ese ser determinado lo veamos en forma de espacio abstracto, y por consiguiente posponemos su consideración.

No puede haber movimiento cerrado en sí; en la consideración de Hegel todo movimiento remite a la verdad que, como he dicho, siempre está dada en el estadio siguiente. El punto es espacial, en tanto que es la contradicción de la negación abstracta, de la continuidad y del tránsito, y el ser trasladado a la línea —puesto que aquí no hay punto— no es por otra parte ni línea ni superficie.

Todo lo expuesto se retoma en la Lógica de la *Enciclopedia*, se repite y se resume. Lo que hemos analizado se refiere a la cualidad y al mismo tiempo a la realidad, a la cualidad como determinación; ella se dirige hacia su ser otro, pero se opone a este ser otro de manera que ella sea en sí.

Como repite Hegel en la Lógica de la *Enciclopedia*, particularmente en esta segunda edición de 1827, hemos par-

tido de un ser vacío. El ser puro con el que habíamos comenzado es puramente vacío, y es necesario colmarlo con el movimiento mismo del espíritu, y éste no puede colmarse sino porque existe la negación desde el primer momento. Hemos visto que el ser es la nada, implica la nada, implica negación, y todo esto será necesario para que podamos llegar a esa negatividad tan importante en el sistema de Hegel, que se coronará en último término en el ser para sí.

Todos los pasajes relativos al límite, y en lo que llamamos la Gran Lógica, y en la Lógica de la *Enciclopedia*, deben tomarse como momentos por los cuales es necesario pasar, y los primeros momentos por los que hay que pasar a fin de alcanzar algo más elevado.

Hablamos del vínculo de la Lógica y de la fenomenología, se sobreentiende que husserliana. En lo que hemos dicho ya sobre el espacio, el punto y la línea, existe por cierto un estudio fenomenológico del espacio y en principio del espacio matemático.

Hegel expresa que la aplicación de lo dicho reside en la consideración del espacio. El considera el espacio matemático y a partir de esta consideración fenomenológica del espacio matemático, nos da por lo menos un ejemplo.

Todo esto se halla resumido en el parágrafo 92 de la Lógica de la *Enciclopedia*. El en sí no será más que la pura abstracción del ser. Pero es necesario tomar en cuenta que la determinación se presenta en la idea de límite o de barrera, *Grenze, Schranke*, y en consecuencia el ser otro no es lo indiferente respecto del algo, el *etwas*, sino que es uno de sus momentos.

Volvemos a hallar aquí la deducción que yo llamaba, desde otro punto de vista, la deducción del mundo sensible platónico. El algo es por su cualidad primeramente finito, en segundo lugar camhiante de tal modo que la finitud y la mutabilidad aparecen como pertenecientes a su ser.

Y advertimos en la segunda edición casi la misma afirmación. El algo, la determinación es una con su ser, y por tanto la alteridad es algo exterior respecto de él, pero que sin em-

bargo es su propio momento. Y es por su cualidad que es ante todo finito y por tanto, mutable, cambiante.

Hegel parece atenerse con preferencia a este orden. Existe ante todo la finitud, luego el cambio, los que de algún modo son deducidos de la relación del algo con lo otro, de tal manera que la mutabilidad pertenece a su ser.

Es necesario analizar un poco más de cerca la idea de límite y para ello nos serviremos sobre todo de la segunda edición de la Lógica de la *Enciclopedia*, que podríamos en efecto aproximar a lo que él nos decía en un pasaje de la Gran Lógica que ya hemos visto.

Sostenía Hegel en la Gran Lógica que el ser para sí es el ser para otro, y que ese ser para otro constituye el límite del algo. Esto es lo que va a desarrollar.

El algo, *etwas*, es lo que es sólo en su límite y por su límite. En consecuencia, el límite no es lo exterior al algo, y atraviesa el algo de un extremo a otro. Si se cree que el límite del algo está fuera del algo es porque se identifica lo que Hegel llama el límite cualitativo y el límite cuantitativo. Pero aquí hablamos del límite cualitativo, pues no hemos llegado aún al capítulo de la cualidad.

Es decir, si por ejemplo consideramos una parcela de tierra, un campo, podemos expresar que tiene tal extensión, como ser tres arpendes; esto es su límite cuantitativo. Pero esa parcela de tierra puede ser una pradera o la fracción de un monte, o aun un estanque y esto constituye su límite cualitativo, vale decir que si afirmamos que es pradera, significa que no es monte ni estanque.

Toda cosa es por lo que no es. Aquí Hegel retoma la enseñanza del *Sofista.* Pero va mucho más lejos, porque deduce algo moral, esto es, el valor de lo finito. Nosotros somos nuestro límite. Y veremos cómo resuena esta idea en las páginas siguientes.

El hombre, en tanto que realmente quiere ser debe limitarse, debe *estar determinado*, y debe limitarse *zu dem Ende*, hasta el fin. Una página más adelante veremos transformarse esta idea de fin, en idea de ser para la murte, según el decir de Heidegger.

Aquel que rechaza lo finito no puede llegar a ninguna realidad, permanece en lo abstracto, se extingue a sí mismo. Por consiguiente, todo *Dasein*, y hasta el *Dasein* humano, el algo que es el hombre, no es sino en tanto que límite.

Límite no significa límite cuantitativo, no quiere decir su talla o el número de sus años; puesto que estamos en el capítulo de la cualidad, equivale a su cualidad.

Y bien, como ya dije, Hegel retoma el mismo desarrollo que hemos visto de manera sumaria. Existe una dialéctica del límite. Consideremos más de cerca lo que entendemos por límite, lo que tenemos dentro del límite, o en el límite, *an der Grenze*. Y esto ilustra correctamente lo que he querido aclarar bien en este curso, vale decir, el carácter fenomenológico de una parte de las reflexiones de Hegel.

Tomemos la idea de límite en sí mismo y en su aplicación a los fenómenos y veamos qué nos da.

Pero aquí lo no fenomenológico se mezcla con lo fenomenológico. Si lo fenomenológico es la consideración de las cosas tales como son y lo no fenomenológico, por el momento, la consideración de las cosas en su producción, en su devenir. Veremos que la idea de límite contiene una contradicción en sí misma, porque el límite por un lado hace la realidad del ser determinado, ya sea ese ser determinado cualquier cosa o cualquier hombre, puesto que es al hombre a quien Hegel ha tomado como ejemplo al final del parágrafo precedente, pero al mismo tiempo hace la realidad de cualquier cosa, realiza la negación de ésta, porque lo que una cosa no es cae forzosamente fuera de ella.

Es lo otro, lo otro de la cosa o de la persona, no es una nada abstracta, pues hemos superado el estado de la nada abstracta; es una nada, y dicho en otros términos, es un otro, una nada existente; es para Hegel la definición misma de lo otro y de la alteridad.

Luego, por eso que sabemos que algo es, sabemos que ese algo no es otro algo, como nos lo ha hecho ver más arriba. De alguna manera podríamos haber dicho lo contrario, o lo que es igual, hubiéramos podido tomar lo otro como A, y lo que ahora tomamos como A, hubiéramos podido tomarlo

como B. Ahi hay algo arbitrario. Mas no impide que al tomar cualquier cosa, sepamos por eso que hay otra cosa distinta a ella.

Pero en la página 220, abajo, en la proposición 92, es posible que Hegel se apresure un tanto, pues el algo no es tal como lo encontramos de manera que el algo sea en esa cosa, sino que el algo es en sí, el otro de sí mismo. Por tanto encontramos, según Hegel, el límite siempre en el interior del algo. No existe el *etwas* y después el algo que es su límite; esto no es más que el primer momento, pero el límite debe estar en el algo, en el *etwas*. Tanto más que si nos interrogamos sobre la diferencia entre el algo y lo otro —y ya lo hemos estudiado—, muestra, y ésta es una locución que puedo llamar fenomenológica, que ambos son la misma cosa.

Ya hemos visto que lo otro opuesto al algo, es él mismo un algo. Pues no existe el algo y lo otro, sino ese algo y su otro. No existe allí una relación exterior, sino una relación interior.

Por fortuna, aquí Hegel da un ejemplo. Cuando decimos algo de otro, creemos en principio que tomamos algo que está fuera del primer algo. Como ser, cuando decimos "la luna es otra cosa que lo que es el sol", advertimos muy bien que la luna no sería, y no seria la luna, sin el sol. Por consiguiente, no hay una relación puramente exterior entre la luna y el sol. En realidad, la luna, en tanto que algo, tiene su otro en sí misma, y esto es lo que constituye la finitud de la luna.

Hegel continúa y expresa que vuelve a encontrar a Platón. Hemos visto que la meditación de Hegel unas veces está muy cerca del *Parménides*, otras del *Sofista*. Aquí más bien recurre al *Timeo*. Dios ha hecho el mundo a partir de la naturaleza de lo uno y de la naturaleza de lo otro, y lo que ha construido participa a la vez de lo uno y de lo otro.

En consecuencia, hemos llegado a expresar la naturaleza de lo finito en lo finito; el algo no está simplemente frente a lo otro, sino que en sí es lo otro, lo otro que difiere de él mismo, y esto es lo que lo convierte en lo finito.

Lo finito es contradictorio y es propio de su naturaleza y le pertenece de punta a cabo, dice Hegel. Pero a la vez,

esto hace que lo finito tienda al más allá de él mismo, trate de trascenderse.

En consecuencia, lo finito no es tan estático como se presentaba en principio. Para la representación (el traductor inglés dice: para la imaginación, pero es *Vorstellung*, representación), el ser determinado aparece simplemente como positivo, en reposo, como si permaneciera inmóvil en el interior de su límite; mas nosotros sabemos que lo finito está sujeto al cambio. Es lo que sosteníamos al decir: el algo es primero finito y luego cambiante.

Ese carácter de ser cambiante puede aparecer a la representación en primer término como simple posibilidad, que no está fundada en lo finito mismo. Por ejemplo, el hombre es viviente, luego acontece que muere. Esta sería una representación inexacta porque en el propio concepto de ser determinado reside el hecho de estar sometido al cambio y ese cambio no es más que la manifestación de lo que el ser determinado es en sí. El ser viviente muere, y esto simplemente porque lleva en sí mismo el germen de la muerte. Luego lo finito es limitado y cambiante y el resultado es la idea según la cual lo finito muere.

Tenemos el equivalente de esta idea en la Gran Lógica, que es anterior. Para Hegel se trata de ir del algo a la finitud, y a eso hemos llegado, a la idea de finitud con sus dos caracteres, el carácter propio de finitud y el carácter de cambio.

Es lo que vemos en esta parte del capítulo sobre el algo y la finitud, finitud que es tomada primero como término general en esta parte, y como siendo realmente al fin de ese capítulo.

Volvemos a encontrar las ideas que ya hemos estudiado: el algo tiene una cualidad y es en sí no solamente determinado, sino limitado; su cualidad es su límite, y por este límite permanece estático como ser determinado, pero esta negación se desarrolla y por lo mismo hay al menos un término para cada *Dasein*, que es la muerte.

Ello significa que hallamos sin cesar la oposición del ser y del no ser. El ser y el no ser tuvieron como primer resultado y como primera síntesis el devenir. El devenir tuvo como

resultado el ser determinado. Mas en el ser determinado se vuelven a manifestar el ser y el no ser, en forma de existencia limitada o vida y muerte de lo otro, y la muerte pertenece a la esencia del no ser y del ser determinado.

Las cosas finitas son, pero la verdad de su ser es su fin. Lo finito no hace sino cambiar, igual que el algo en general, mas transcurre y no es posible que lo haga sólo de esa manera; sería posible también que no se extinguiese; sin embargo el ser de las cosas finitas en tanto que tal es el que cobija en sí mismo el germen de su acto de pasar y desaparecer. La hora del nacimiento de una cosa finita es también la hora de su muerte.

Es lo mismo que dijimos hace un instante, como si de alguna manera se llevara la muerte en la naturaleza misma de lo finito.

A esto sigue un pequeño capítulo de la Gran Lógica: "La inmediatez de la finitud", que en primer término es una meditación sobre ese pasaje de lo finito. El pensamiento de la finitud de las cosas lleva esta tristeza consigo porque es la negación cualitativa impulsada a la cúspide de si misma y en la simplicidad de tal determinación, descubrimos el fin, la desaparición y advertimos que lo finito en nada se distingue de su propia desaparición. Es predestinación hasta su fin.

Por lo dicho observamos que estamos ante la categoría de finitud y debemos estudiar primero esta categoría de finitud en su inmediación, y luego en su mediación. Y para expresarlo por anticipado, los seres finitos como quien dice se suceden unos a otros, indefinidamente. Sólo que esta sucesión indefinida, que por otra parte puede presentarse en forma de progreso, como en la filosofía del siglo XVIII, por lo mismo que es indefinida, Hegel la llama el infinito malo y tratará de hacer una unidad de lo finito y lo infinito, de manera que lo infinito abrace todo lo finito.

Hegel piensa que podrá hacerlo con su propio sistema, con su propia Lógica, esto es, que piensa poder superar el infinito malo para llegar a lo que él llama el infinito bueno. Por tal motivo hace falta rever las ideas de límite, de limitación y aquilatar su valor.

Por el momento nos encontramos ante la inmediatez de la finitud. Y esta inmediatez de la finitud Hegel la observa en lo que llama entendimiento abstracto que colma la nada, y el pasaje.

Esta categoría de la finitud, dice Hegel, es la más resistente, la más pertinaz de todas las categorías del entendimiento. En efecto, es la categoría de la negación, pero estabilizada y devenida idéntica a la idea de la muerte. Es la negación que se fija y se opone por completo a la afirmación. ¿Podrá superarse la oposición de la vida y de la muerte? Tal lo que piensa Hegel y lo que piensa hacer.

Mas por el momento estamos, como decía, ante ese finito que es precisamente el ser determinado *zu seinem Ende*, el ser determinado para su fin, o como dice Hegel, el ser para la muerte, y no ser determinado sino para su muerte, que no quiere elevarse afirmativamente hacia el infinito, ligarse al infinito, que se frustra por la nada y se sabe frustrado por ella, y que niega toda reconciliación posible con su otro, con lo afirmativo, como quien dice, muerto para lo afirmativo y que se opone a su afirmativo que es lo infinito.

Esto es lo que aparecerá en la *Fenomenología* de Hegel, en particular en forma de la conciencia infeliz. La determinación de las cosas finitas, no es otra que su fin y el entendimiento se niega a oponer esto indefinido a su afirmativo, hace de la determinación de las cosas algo que es absoluto e indispensable, más allá de lo cual no se puede pasar y que es el no ser de las cosas. Ella se pone como inseparable de su nada.

Pero aquí Hegel se anticipa a su meditación; habrá un medio de ir de lo negativo a lo positivo, de separar de las cosas su finitud, mas en tanto consideramos las cosas por el momento como son en ellas mismas, su limitación es eterna.

¿Habrá algún medio de superar esta especie de eternidad del tránsito, vale decir, la muerte, para ir hacia la eternidad? Es lo que se pregunta Hegel al final de este pasaje sobre la inmediatez del devenir.

Para el entendimiento no hay manera de superar esta finitud, para el entendimiento en tanto que separado de lo que Hegel llama la razón o el espíritu, el *Geist*.

Lo que acontece es finito, mas ¿podemos hacer que lo finito sea finito, podemos desembarazarnos de lo finito? ¿Podemos por así decir pasar más allá del tránsito? Esta es la idea de Hegel, es lo que quisiera hacer, lo cual no es fácilmente realizable.

Luego se trata de saber si se persistirá en el aspecto de la finitud, o bien si el tránsito mismo pasa.

Por el momento no nos preocupa eso, sino que estamos ante el hecho de que el tránsito es lo que constituye el elemento último de lo finito. De tal manera existe una no-ligazón entre lo finito y lo infinito. Lo finito está absolutamente opuesto a lo infinito, y es lo que hace la desdicha de la conciencia. Lo infinito es el ser y aun el ser absoluto, pero existe lo finito como lo negativo de lo infinito y no se ligan uno al otro. Su nexo es algo deseado, pero hasta nueva orden parece imposible. Pues lo afirmativo absoluto, sería el tránsito del pasaje, es decir la abolición del tránsito. En tanto no hayamos alcanzado este estadio, somos rechazados hacia la nada abstracta, y la muerte no es más que una reaparición de esa nada abstracta que desde hace mucho creíamos haber superado.

Hasta nueva orden entonces, sólo estaremos en la esfera del progreso a lo infinito, teniendo cada ser viviente por sucesor otro ser viviente y así hasta lo infinito. Ahora bien, este infinito no nos permite pasar al más allá de lo finito. La finitud se hará perenne y no alcanzaremos lo que queremos. El tránsito es la palabra última de lo finito. Lo finito es la nada y lo infinito que se le opone es la nada.

No obstante, hay un desarrollo de lo finito, porque hemos dicho que lo finito es contradictorio en sí mismo, y entonces podremos, a pesar de todo, esperar que el tránsito acontecerá, y que la nada no es lo último.

Pero antes de llegar allí, es necesario que veamos lo que, por ejemplo, ha dicho Fichte, con referencia al deber ser. La filosofía de Fichte es una afirmación de que hay una indefinitud de momentos por los cuales las personas se oponen obstáculos a ellas mismas; los yo se oponen a los no yo, mas triunfan de esos obstáculos poco a poco. Habrá sucesión de

obstáculos, pero por el deber, habrá sucesión de triunfos sobre los obstáculos.

Sin embargo, esta idea de deber ser está ligada para Hegel a la idea de indefinido, y es lo que él va a mostrar. Llegamos a lo que constituye el parágrafo 93 de la Lógica de la *Enciclopedia.*

Algo deviene otro, mas lo otro también es algo, y por eso es otro y el primer algo es otro y así sucesivamente hasta el infinito.

Hegel completa la idea en el parágrafo 94: pero esta infinitud, es la infinitud mala o negativa, en tanto que ella no es más que la negación de lo finito que reaparece sin cesar, la cual no está sublimada y suprimida, *aufgehoben,* y esta infinitud, por decirlo en otros términos, no hace sino expresar el deber ser, el *Sollen,* de la sublimación-supresión de lo finito; sólo la expresa, pero de manera no satisfactoria.

Luego ese progreso en lo infinito no hace sino comprender y tornar permanente la expresión de la contradicción en que consiste lo finito. Lo finito es algo tanto como su otro. La consideración que observamos, ya sea la del progreso indefinido del siglo XVIII, o la de ese progreso indefinido transformado por la idea de deber, según Fichte, es sólo la perennización de esa continuidad del cambio.

Lo mismo encontramos en lo que fue el germen de ese desarrollo, en la primera edición de la *Enciclopedia:* algo deviene otro, pero el otro es él mismo algo y por ahí deviene otro y así sucesivamente hasta el infinito. Pero esta infinitud sólo es la infinitud mala y negativa.

Hay varias cosas en Hegel. Hay una búsqueda del ser en su plenitud y hay otras dos o tres consideraciones, consideraciones de todo ser determinado que no es nunca sino porque no es tal otro ser determinado; esto es lo esencial de todo ese capítulo y la conclusión del hecho que ese ser determinado se define por no ser otro, es que en principio ese ser determinado es su otro en sí mismo, y luego, que ese otro aparece en la forma de la muerte. Es posible que haya una mezcla inextricable de pensamientos. Hay un esfuerzo por mostrar que si decimos "algo es su otro" no está completo,

porque una cosa es su otra comparada con la otra cosa que igualmente es su otra. Y además, dado que todo esto es contradictorio, cada cosa es finita porque no es su otra; ella contiene su otra en sí misma y ella desaparece. ¿Existe un medio de llegar a un absoluto que contuviera todas las cosas, y que por ello a la vez desaparece y no desaparece? Esta es la esperanza de Hegel.

SEXTA CONFERENCIA

Continuamos el estudio del ser determinado y la finitud. Habíamos considerado lo que Hegel ha dicho de lo infinito, lo finito que se mantiene ante lo infinito, se perenniza, lo niega y se niega a sí mismo, y se revela como la nada. De manera que, finalmente, podemos pensar que esta contradicción que radica en lo finito, puesto que todo finito remite a otros finitos, podrá hacer que —como dice Hegel— lo finito se derrumbe, pero que a la vez se disuelva realmente, no de modo tal que lo finito sólo se traslade a otro finito, sino que se advierta que el propio pasaje, vale decir, la nada que constituye ese pasaje, no tenga la última palabra, sino que él mismo pase.

La meta que se propone Hegel será la de mostrar lo finito, que en principio viene a oponerse a lo infinito, que luego se perpetuará en otros finitos y que finalmente se subordinará a lo infinito. Mas esto lleva tiempo. Todavía no estamos en lo finito y la proposición ante la cual nos encontramos se refiere a que el algo —ya que comenzamos por un análisis del algo— es finito, lo que equivale a decir que el algo es. Estas son dos fórmulas idénticas.

Sin embargo, por el movimiento del pensamiento, y habría que agregar el algo o el ser, el ser determinado, porque el algo es el ser determinado, el algo ya no es puesto de manera abstracta, sino que se refleja en sí y se desarrolla como ser en sí, y su determinación deviene algo que posee como existente en él. Esto no es exterioridad en sí sino interioridad en relación con lo finito; exterioridad con relación al algo.

Luego lo finito, enteramente finito, tiene determinaciones que le pertenecen, pero asimismo sabemos que todo lo que es finito difiere de los otros, vale decir que tiene un límite, o lo que es igual, no sólo le corresponde tener una propiedad y una determinación, sino que tiene un límite. Y ese mismo hecho define su finitud.

Ahora se trata de comprender los momentos contenidos en ese concepto del algo finito. Siempre es un juego entre el ser en sí y el ser para otros, un juego que se produce ante lo que Hegel denomina reflexión interior. El ser en sí tiene en primer término el ser otro como su momento opuesto. Después lo que no es en sí se inclina hacia lo que es en sí, donde se torna positivo.

La idea del algo es una idea que implica negación, negación de otras cosas, mas esa relación con las otras cosas de alguna manera la constituye y la hace volver a sí misma. El en sí idéntico a sí se refiere a sí como a su propia nada, pero como negación de la negación, mantiene al *Dasein* en sí; es la cualidad de ese *Dasein*.

Ahora nos hallamos ante una forma nueva de la idea de límite, pongamos que sea la idea de hito (*borne*), la idea de límite, para traducir *Grenze*, y la idea de hito para traducir *Schranke*, lo que es algo más positivo. El límite del algo en tanto que es comprendido deviene un término positivo, deviene hito.

Pero al mismo tiempo que quiere mostrar la relación del algo con su hito, quiere hacer la crítica de cierta teoría a la cual nosotros ya hemos hecho alusión, la de Fichte; lo finito quiere siempre superarse a sí mismo en una especie de deber ser, es tránsito al más allá de sí. Pretende, y yo no sé si es enteramente legítimo, digamos, establecer una fenomenología del límite y una fenomenología del deber ser, *die Sollen*, como constituyendo la filosofía de Fichte.

¿En qué consiste ese deber ser? ¿Qué es lo que implica el deber ser? Aquí observamos una dialéctica análoga a la del límite y a la del hito, naturalmente, ligadas ambas. Lo que debe ser es y al mismo tiempo no es. Si fuera, no tendría que deber ser. De tal manera el deber ser necesariamente

tiene por así decir, un hito en el hecho, mas éste no es algo extraño, es la determinación del *Dasein*, del ser determinado.

Por consiguiente, vemos que el algo ahora tiene relación con lo que no es aún, o ese no ser que aparecerá después como deber y que en definitiva es el deber ser, pero el deber ser en lo infinito, siempre más allá de su hito.

Esta determinación, el deber ser, que en un sentido es la negación de su ser determinado, asimismo es suprimida-sublimada y así es su ser en sí y su límite, puesto que la experimenta como límite y a la vez no es su límite. Allí vemos la dialéctica que según Hegel, forma parte de la filosofía de Fichte.

En tanto que deber ser, pongamos, por resultar más claro en tanto que experimentando el deber ser, el algo, y reemplacemos el algo por el hombre, el que se eleva por sobre su límite, pero simultáneamente sabe lo que es. En consecuencia, tiene en su deber ser *su* propio límite. Existe pues una lucha y una unión entre el *Dasein* y el límite.

En esas dos páginas Hegel se ha enfrentado con dos o tres ideas, que de nuevo son la idea del algo y de lo finito, y por consiguiente la idea de límite y la idea de deber ser. Y podemos decir que las considera como podría hacerlo la escuela de Husserl. Existe el algo que es finito; es la primera proposición. Existe lo finito que es, pero se trata de ver los momentos que contiene eso finito que es. Hay además un análisis que podemos llamar fenomenológico del *Sollen*, del deber ser, lo que debe ser y no es.

Pero al margen de lo fenomenológico, existe lo no fenomenológico, por lo menos lo que así he llamado, esto es, el movimiento del pensamiento de Hegel que quiere, con ayuda de todo esto, seguir una marcha muy determinada hacia algo que, en su espíritu, es muy determinado, el más elevado momento del ser, que constituye el *Geist*, el espíritu, lo absoluto.

Entonces, después que ha dicho que lo finito es, expresa que eso que es finito, ahora ya no lo postula de manera abstracta, sino concreta, que existe pues como terminamos de ver, una marcha de lo abstracto hacia lo concreto por medio de momentos, y éstos no son sólo contemplados y considerados;

de alguna manera son constituidos por Hegel en esta marcha dialéctica.

¿Es verdad que lo finito por el deber ser supera su límite? En un sentido es cierto. No es por completo verdadero, ya que según el propio Hegel, permanece ligado a su límite. Esa es la idea de la *Aufhebung*, que traduje por supresión-sublimación a la vez unidas por un guión, lo que se trataría tal vez de discutir aquí.

Mas tendremos ocasión de verlo de manera más precisa por medio de la siguiente aclaración: Hegel revela aquí que es para considerar la filosofía contemporánea que insiste sobre la idea del deber ser. "El deber ser, el *Sollen*, ha tenido recientemente un gran papel en la filosofía, y en particular en relación con la moral, y también un papel metafísico, en tanto que es el último y absoluto concepto de la identidad del ser en sí o de la relación en sí y de la determinación o del límite".

En esta forma apareció el límite. Y Hegel alude a la fórmula de Kant, el maestro de Fichte: "Puedes porque debes". Y critica esta fórmula, esta expresión que debiera decir —y volvemos a encontrar la idea de deber ser— mucho. Esta expresión reside en el concepto del deber ser, porque el deber ser es el hecho de superar el hito; el límite no es suprimido-sublimado en el deber ser, el en sí del deber ser es así relación idéntica consigo, y lo que sabemos es que en eso consiste la abstracción del poder.

En suma, es ocioso decir a un hombre: "Puedes porque debes"; bien puede ser que no pueda. El asunto permanecería por discutirse, porque si no puede en absoluto tal cosa, no debe, y hasta su conciencia no debe ordenársela. Pero Hegel deja este argumento de lado y ni siquiera lo formula.

Por otra parte, continúa, bien puede decirse: "No es que puedas precisamente porque debes", pues, según Hegel, vemos aparecer en el deber ser el hito en tanto que hito y aquí no hay más que un formalismo de la posibilidad. Tenemos por consiguiente una contradicción porque la idea de deber ser implica la idea de poder, y simultáneamente la idea de no poder. Existe una lucha entre el ser determinado y su deber

ser. Y hay imposibilidad de cumplir por entero con el deber ser.

No es obstáculo para que Hegel admita en el parágrafo siguiente que en el deber ser comienza el acto de superar la finitud, empieza la infinitud. Sin embargo, debemos observar primero que el deber ser, es lo que en un desarrollo posterior, podrá presentarse como proceso al infinito y tal vez como haciendo alcanzar lo infinito. Proceso al infinito, porque a cada instante el deber ser encuentra obstáculos, obstáculos renovados sin cesar, de modo que hay una sucesión al infinito de los diversos deber ser como hay una sucesión de obstáculos al infinito. Tampoco es que se trate de una falsa infinitud, por la cual en realidad debemos pasar para ir hacia la verdad.

Kelkel: Quisiera decir algo respecto del paso no fenomenológico, que usted ha comprobado en Hegel, por el hecho que parece dirigirse hacia lo absoluto, hacia el espíritu. Creo que sería interesante señalar que en Husserl existe de alguna manera una tendencia similar. Cuando se observan los últimos textos de la *Krisis*, se advierte que hay pasajes en los cuales Husserl afirma por igual que sólo el espíritu es lo absoluto.

Existe, como él dice, una prioridad ontológica del espíritu y del mundo del espíritu. Tal vez esta afirmación también podría llamarse no fenomenológica en Husserl y dialéctica si se quiere. En última instancia, ella está más cerca de Hegel que de un Husserl clásico, si se nos permite.

Wahl: Estoy de acuerdo con usted. Hay una influencia, no de Hegel, sino más bien de Kant, que a pesar de todo es el maestro común de Hegel y Husserl. Se trata de saber si es fenomenológico en Husserl. Es un interrogante.

Kelkel: Es posible que no sea por completo fenomenológico. Podría encontrarse tal vez una perspectiva que, hasta en fenomenología, concluya en una prioridad ontológica del espíritu por sobre el resto de los existentes o entes. Pienso que la aproximación a Hegel sería interesante.

Wahl: Creo que es exacto lo que usted dice. Lo absoluto no es intencionalidad, porque la intencionalidad implica aproximadamente una relación con algo. Hegel obtiene lo absoluto por algún método. A ese método yo lo llamo no fenomeno-

lógico, creo que puede admitírseme esto. Es no fenomenológico en el sentido husserliano; es fenomenológico en sentido hegeliano.

El fenomenólogo observa. Puede observar las muchas. Es lo que hace Hegel en su *Fenomenología* y quizá pueda decirse que la Fenomenología de Hegel es una descripción fenomenológica, aun en sentido husserliano, de las marchas por las cuales ha transcurrido el espíritu humano. Pero es mucho más difícil decir que el tránsito por las ideas abstractas que se dirigen hacia lo concreto es una marcha fenomenológica. No creo que según los fenomenólogos se deba comenzar por lo abstracto para ir a lo concreto.

Creo que el esquema de la Lógica de Hegel en su conjunto, si aceptamos el término, es antifenomenológico. No es una descripción de lo absoluto. Evidentemente, Hegel puede decir que es una descripción de lo absoluto, pero yo le dejaría la responsabilidad del aserto. Es una descripción del filósofo que a partir de las ideas abstractas de ser, de la nada y del devenir, se dirige sin cesar hacia algo más concreto. Tal voz sea un recorrido muy legítimo, pero no es como procede el fenomenólogo. Este no se ubica ante la idea más abstracta de ser. En primer término se preguntará de dónde viene esta idea tan abstracta de ser, tal como ocurre en el primer capítulo de la Lógica.

Con referencia al alcance del deber ser, pueden estudiarse más de cerca dos supuestos. Primero, que se dicen muchas cosas sobre los hitos del entendimiento, del pensamiento, de la razón, y se dice que la razón no puede ir más allá de esos hitos. Cuando es eso lo que se sostiene parece que no somos conscientes del hecho que si decimos que algo está determinado como límite, como hito, ya hemos ido más allá del hito, pues una determinación, un límite no está determinado como hito más que en oposición respecto de su otro, que está concebido como algo no limitado (o: su no-limitado), y lo otro de un hito es lo que está más allá de él.

Hasta aquí el desarrollo no es muy claro y toma un ejemplo para mostrar que existen cosas que no pueden ir más

allá de sus hitos. Después por otra parte introduce una restricción a este aserto.

Las cosas como la piedra y el metal, no pueden ir más allá de su hito, porque para ellas su hito no es un hito, porque de manera muy simple, la piedra y el metal no tienen conciencia. No hay hitos reales sino cuando se tiene conciencia de aquéllos. Pero también aquí conviene detenerse. Por lo mismo que el pensamiento deber ser algo superior a la realidad, debe mantenerse alejado de ella en las más altas regiones, y dado que el pensamiento es así determinado como un deber ser, no llega al verdadero concepto y a una relación verdadera ni respecto de la realidad ni con relación al concepto.

Existen por una parte las cosas de este mundo y por la otra nosotros mismos, el verdadero nosotros, no es nosotros del Deber-Ser que no es un concepto verdadero. La piedra no siente ni piensa y su limitación para ella no es un hito porque no es una negación ni para su sensación ni para su representación, ni para su pensamiento, puesto que no tiene ni sensación, ni representación, ni pensamiento.

Esto es lo que podemos decir, en todo caso desde el punto de vista de lo que Hegel llama el *verständige Denke*, o lo que es igual, el pensamiento reducido al entendimiento. El desarrollo se esfuerza hacia esta idea según la cual sostener que existe en nosotros una razón, es expresar que hay algo que, por naturaleza, supera todos los hitos. La piedra es piedra, el en sí es en sí, como diría Sartre; mas el para sí es lo que no es y sin cesar se supera.

Digo que Hegel introduce una reserva en su propia afirmación; pues si se observa bien, esta afirmación de que una piedra es la piedra, que la cosa sensible es la cosa sensible determinada, también debe ser criticada.

La piedra al ser lo que es, no es lo que es sino porque no es y en relación con lo que ella no es; y en ese sentido puede decirse que la piedra —evidentemente, creo que hace falta violentar un poco la realidad— está más allá de su hito, porque el concepto de piedra que es en sí encierra la identidad con su otro.

Hegel va del ejemplo de la piedra a un ejemplo extraído

de la química. Dice de una base que es oxidable y neutralizable. ¿Qué ocurre en la oxidación? Supera su límite que era el de ser base. Va más allá de su límite, lo suprime y lo sublima. Y en realidad para que una base permanezca como base, es menester ejercer además cierto poder sobre ella.

En consecuencia, hasta en el caso de cosas del mundo sensible, hasta en el caso que hemos llamado del en sí, una cosa va más allá de su límite; con mayor fundamento ocurre igual para la razón, y por consiguiente, no puede decirse nunca que hay hitos de la razón, porque la razón siempre supera sus hitos.

Esto es lo que dice en el parágrafo siguiente:

Si una existencia encierra su concepto, no sólo como en sí abstracto, sino como totalidad existente para sí, como impulso, como vida, como sensación, como representación, por lo mismo efectúa el movimiento de ir más allá de su límite.

El ejemplo que proporciona en primer término lo extrae del mundo biológico.

Habíamos dicho que a la piedra misma no le está permitido permanecer en su límite, pero en todo caso tampoco le está permitido a la planta. O sea que la planta pasa más allá de su límite, el que consiste en no ser más que grano; va más allá de su límite que consiste en ser sólo flor o no ser sino fruto, u hoja. El grano deviene planta desarrollada, la flor se marchita, se aja; hay un movimiento perpetuo, un tránsito más allá del límite.

Tendríamos que preguntarnos si todo esto es enteramente satisfactorio; recordemos que Hegel quiere demostrar que el concepto mismo de razón implica que no hay obstáculos para la razón. Para probarlo, dice que tal vez la piedra misma supere su hito y en última instancia también la planta. Subrayamos que la planta supera su estado de grano, mas cuando esto acontece, ya es fruto, luego deviene flor. Todas estas son cosas determinadas. Hegel admitiría sin duda que todavía estemos en este estadio de su progresión dialéctica, en el dominio de lo indefinido. En definitiva, no alcanzamos lo infinito. Y en el fondo lo que él quería demostrar, es que

la razón alcanza lo infinito. No obstante aceptamos la comparación.

Después del ámbito vegetal y vegetativo, se refiere al ámbito animal. El ser sintiente, en el hito que constituye el hambre y la sed, tiene el mismo instinto de ir más alla de ese hito y ejecuta ese ir más alla, pero antes de ejecutarlo, siente dolor, y este sentir dolor constituye un privilegio de la naturaleza sintiente. ¿Qué es el dolor? Es una negación en sí mismo, y la naturaleza sintiente se define como hito en su sentimiento de hambre y sed.

Pero, ¿por qué? Porque aquí nos acercamos más a una demostración, a un comienzo de demostración, porque el sintiente tiene el sentimiento de su yo que es totalidad y que está más allá de toda determinación.

De tal manera, la sed y el hambre se sienten como carencia, y podríamos recordar el *Filebo* de Platón, y en cierta medida compararlo con lo que aquí dice Hegel.

Mas si esas sensaciones se sienten como carencia, es porque tenemos el sentimiento del yo, de un yo completo en relación con el cual el sufrimiento es una especie de negación. Pues aquí más que en el ejemplo de la piedra, más que en el ejemplo del vegetal, tal vez Hegel alcanza algo real. ¿Mas el dolor realmente supone que el hombre tiene un yo? Eso es lo que Hegel afirma y lo sostiene particularmente en la siguiente frase: Si él no existiera ya más allá del hambre, no sentiría ni experimentaría el hambre como su negación y no sentiría dolor.

He ahí los tres ejemplos que Hegel alega y de los cuales el último es el que más satisface. Y allí vuelve a su tesis fundamental: la razón, el pensamiento, ¿significa que éste no debería ir más allá de su hito, puesto que es lo universal que por sí está más allá de la particularidad, y que en efecto es el tránsito más allá de los hitos?

Evidentemente, hay pasajes más allá de los hitos que no son las verdaderas liberaciones de esos hitos, que no son verdaderas afirmaciones. Y para volver al punto inicial de nuestra reflexión por medio del ejemplo del deber ser, éste es un comienzo incompleto a partir de los hitos, puesto que

no es más que una abstracción. Es un comienzo finito. Sólo tiene validez en el dominio de la finitud. Y en efecto sólo en el ámbito de la finitud experimentamos el deber ser. Existe deber ser cuando éste mantiene el en sí en contra de lo que es limitado. Podremos encontrar la explicación de todo esto si estudiamos la filosofía del deber, el deber ser en sí.

Y aquí, Hegel que era partidario de la idea de límite, que había criticado a los que constituyen toda una filosofía sobre la idea de deber, en términos generales, se torna contrario a esta idea de deber.

Sería interesante saber los motivos por los cuales él desdeña la aplicación de la idea de deber a la realidad. Para él existen personas que elevan tanto el deber ser de la moral que lo convierten en el término verdadero y último. Estas personas experimentan la necesidad de confrontar todo lo que es, con un deber ser y siempre quieren aportar algo mejor. No quieren distraerse de la idea de deber ser. Pero es menester advertir bien que esta idea de deber ser sólo tiene lugar en la finitud. Pues para Hegel estamos en una esfera que supera lo finito. Y en el fondo todo este paréntesis, implica la constitución del sistema completo de Hegel. En la realidad misma no es esto tan negativo, no resulta tan penoso para la racionalidad y la ley, no es tan decepcionante que no tengan más que deber ser, puesto que ellas son la racionalidad y la ley.

En el fondo el deber ser es lo indefinido, ya que después de todo deber ser habrá otro deber ser. Es como quien dice la finitud convertida en absoluto. Y así, la preocupación de los filósofos kantianos y fichteanos consiste en tomar como el punto más elevado de la disolución de las contradicciones de la razón aquello que no es lo más alto, sino más bien lo que se mantiene en la finitud, y por ello lo que se mantiene en la contradicción.

He allí un análisis del fichteanismo, por lo menos en su primera forma —pues ha habido varias formas de la filosofía de Fichte—, un análisis fenomenológico, podríamos decir, del deber ser en tanto que hito; además un análisis en cierta medida fenomenológico del movimiento de la planta y del

hambre en el animal. Pero todo esto no es más que un momento que Hegel quiere superar para abocarse a lo infinito.

Nosotros hemos partido del ser determinado, y del ser determinado finito, de la realidad y de la negación y ambas implicadas en el ser determinado. Ahora vemos que el ser determinado tiene que confrontarse con el deber ser, que es un no ser determinado. Existe un nexo profundo, dice Hegel, entre el deber ser y el límite, los que se atraen uno al otro. Y esta relación entre el deber ser y el límite constituye lo finito que los conserva en él. En principio esos momentos son cualitativamente opuestos; el hito es lo negativo del deber ser, y éste lo negativo del hito. Vale decir que lo finito que a la vez es el hito y el deber ser, es contradicción en sí mismo, esto es, que se suprime y sublima, o lo que es igual, que desaparece. El resultado, lo negativo, es su determinación, pues es lo negativo de lo negativo. Lo finito ha pasado.

¿De qué manera? En primer término cada finito pasa a otro finito, y la descripción de Hegel consiste en mostrar la consecución indefinida de cada finito. Lo finito reaparece sin cesar porque un ser determinado se transforma en otro ser determinado, o en todo caso se continúa por otro ser determinado, etc., hasta el infinito. Allí tenemos lo que Hegel designa como el infinito malo. Aquello que los filósofos llaman lo indefinido, aquí Hegel lo designa el infinito malo. Eso es lo que Descartes, por ejemplo, llamaba lo indefinido cuando atribuía indefinitud al espacio.

Pero se trata de advertir por lo menos cómo iremos de ese infinito malo, a lo infinito real, o al buen infinito. Finalmente Hegel nos dice, lo finito en su tránsito en esta autonegación, alcanza su en sí y viene a coincidir consigo mismo. El deber ser supera el hito, es decir, va más allá de él. Sin duda encontraremos siempre esta separación y esta lucha del ser en sí y del ser para otro, del límite. Mas existirá un momento en que el *Dasein* tomará conciencia de su identidad con él y a la vez él mismo se negará en tanto que finito, devendrá entonces ser afirmativo, de manera que alcancemos lo otro que no sea lo finito y ese otro distinto de lo finito no puede ser sino lo infinito.

"Esta identidad consigo, que difiere de lo finito, la negación de la negación, es el ser infinito, el ser afirmativo".

Así Hegel piensa que podremos ir en consecuencia —aunque no se sabe muy bien cómo— de lo infinito, que es el infinito malo, a lo infinito verdadero, que constituye la última parte del capítulo.

Tenemos la misma idea en la Lógica de la *Enciclopedia*. Por otra parte, habíamos leído la primera frase de ese parágrafo 94 sobre "esta infinitud", por la cual el algo deviene otro, que también es algo, y así sucesivamente. Esta infinitud es la mala infinitud, o negativa, en tanto que ella no es nada más que la negación finita que renace sin cesar, y que por consiguiente no está suprimida y sublimada. Lo dicho no hace sino expresar el deber ser de la supresión-sublimación de lo finito.

El progreso a lo infinito permanece siempre cerca de la expresión de la contradicción que constituye lo finito, contradicción que es tal de manera que algo es como su otro. No existe más que la continuación perennizada del cambio de esas determinaciones sucesivas. Y él formulará una aplicación de esta idea en las observaciones complementarias. Y la razón del movimiento hacia lo infinito, es el hecho de que hayamos dejado separarse lo uno de lo otro, el algo y lo otro, retomando el conjunto de todo lo que hemos visto a partir del *Dasein*.

Creemos que al establecer esta sucesión de finitos, se alcanza algo superior; mas el verdadero infinito consiste en tener su otro en sí mismo, en estar cerca de sí en su otro o bien, si se habla en términos de procesos, en regresar o más bien en haber regresado a sí mismo estando empero en su otro.

Se trata entonces de saber qué es el verdadero infinito, y no permanecer en el infinito malo. Con mucha frecuencia los filósofos y los autores se complacen en hablar de la infinitud del espacio y del tiempo. Pero no es esa infinitud la que aquí interesa.

Decimos, por ejemplo, y hallamos algo similar al comienzo de la *Fenomenología*, ese tiempo actual, el ahora, y de continuo estamos impulsados más allá de este límite, para atrás y para adelante. Y lo mismo referido al espacio. Los

astrónomos han presentado con frecuencia declamaciones muy edificantes respecto de esta infinitud. Por otra parte, ese proceso al infinito, dice Hegel, no hace nacer en nosotros un sentimiento de elevación, sino más bien un sentimiento de hastío frente a esta tarea de recomenzar constantemente. Es necesario pues desembarazarse de esta consideración, porque allí no tenemos más que un cambio superficial que permanece en lo finito. No es sino la huida de algo finito a otro algo finito, no es alcanzar un verdadero infinito. Esto no es más que la fuga de un finito en otro finito; no alcanza a ser lo infinito verdadero. El que huye no es libre, puesto que en su huida todavía está determinado por eso ante lo cual huye, vale decir porque sólo reemplaza ese primer algo por otro algo.

No sólo es menester criticar la filosofía del deber ser, sino también todas las filosofías que implican la separación de un más acá y un más allá, de un más allá que despertaría en nosotros una nostalgia como ocurría en los pensadores románticos contemporáneos de Hegel. Lo que siempre está por hacer la filosofía, es un concreto y un presente. Advertimos que si llegamos a eso concreto, nos desembarazaremos de muchos problemas que se plantean a la filosofía, entre ellos el de saber cómo lo infinito se decide a salir de sí para crear lo finito. Si planteamos tales cuestiones, es que no hemos alcanzado el verdadero punto de vista filosófico, pues esta oposición de lo finito y de lo infinito es una falsa oposición. En realidad, lo infinito siempre ha salido fuera de sí y jamás ha salido fuera de sí. Hará falta explicar entonces en las páginas siguientes cuál es el bien entre lo finito y lo infinito, aún en su forma de lo indefinido, y cómo se puede por la sucesión en lo infinito, superarla y llegar al verdadero infinito.

Es necesario alcanzar la verdadera infinitud, es decir, algo no desdichado. Ese será el punto de vista de la verdadera filosofía. Pero hasta aquí sólo hemos logrado la infinitud de la reflexión, esto es, un esfuerzo por llegar a la verdadera infinitud, mas un esfuerzo que permanece en la esfera intermedia, en la esfera de la desdicha.

Lo finito no debe ser suprimido ni tampoco sublimado, y lo infinito no debe ser concebido como negativo, tal como

estaba concebido cuando se hablaba del infinito malo. Lo infinito es positivo, el deber ser implica siempre una especie de impotencia y siempre se vuelve a hacer valer, puesto que a los obstáculos les suceden los obstáculos y al deber ser el deber ser. Pero como lo finito es lo primero negativo, lo infinito, que es negación de la negación, es la negación idéntica a sí misma, por lo cual es la primera afirmación.

Terminamos con una crítica de las filosofías de Kant y de Fichte, similar a la que hemos visto en la Gran Lógica. Es una aproximación a la ley de la razón, pero no es más que una aproximación endeble, porque permanece en lo finito. En el deber ser solo reside la impotencia que consiste en reconocer algo como justificado sin que ese algo pueda hacerse valer. Dice que se ha tratado de fundamentar la infinitud del alma en este mismo postulado y rechaza esa demostración. Es la demostración de la inmortalidad del alma en Kant, cuando sostiene que el alma debe ser inmortal para que en lo infinito devenga cada vez mejor. A esto alude Hegel. Para él no hace falta la infinitud —una mala infinitud— como condición de un progreso perpetuo. Es necesario agotar aquí y ahora lo infinito como conjunto de todos los elementos que constituyen el universo como positivo y no ya como negativo. Sólo hay que suprimir-sublimar lo finito. En efecto, lo infinito será lo absoluto, será la propia definición de lo absoluto.

Podría decirse en cierto sentido que todos los momentos que Hegel ha recorrido hasta aquí pueden tomarse como definiciones de lo absoluto, pues en realidad, como lo expresa en la *Fenomenología*, el pensamiento de Parménides es un pensamiento del ser, y el de Heráclito un pensamiento del devenir; pues el pensamiento humano ha procurado captar lo absoluto con el auxilio de estas ideas de ser y de devenir. Mas a pesar de todo Hegel sostiene que allí teníamos formas muy abstractas y que no podemos detenernos en ellas. Y la primera definición válida de lo absoluto, no se halla ni en el espacio, ni en el tiempo, ni en el momento todavía abstracto del devenir que podemos alcanzar; tampoco está en el algo, porque el algo estará siempre seguido y precedido de otro algo. El momento en que alcanzamos por primera vez una verdadera definición

de lo absoluto es cuando más allá del infinito malo advertimos lo verdaderamente infinito.

Y por consiguiente no hay que creer que ese verdadero infinito, extraído como quien dice de la limitación, de la finitud, sea esencialmente la negación de la limitación, de la finitud. No es así como puede alcanzarse el concepto del verdadero infinito, el infinito de la razón, ya no el del entendimiento, que sólo es el infinito indefinido.

Resta entonces estudiar lo infinito y para ello se constituirán tres partes. Es decir, lo infinito tomado en su determinación simple, lo afirmativo como negación de lo finito, pero esto es por fuerza insuficiente, precisamente en tanto que es lo que acabamos de definir, en comunicación constante con lo finito; mas ello todavía no es sino un infinito abstracto y parcial o unilateral, y sólo alcanzaremos el verdadero infinito en el tercer momento de esta triada, cuando haya autosupresión-sublimación del infinito malo, como asimismo de lo infinito en tanto que simplemente opuesto a lo finito, y que veamos lo antedicho como un proceso único que será la realidad verdadera, el verdadero infinito.

SEPTIMA CONFERENCIA

Nos hallamos ahora ante los pasajes que Hegel consagra a lo infinito. Esta idea de infinito no ha sido concebida por los modernos, particularmente desde Descartes, de igual manera que por los antiguos. Si se hiciera una historia de la idea de infinito, se observaría que lo infinito era más bien una forma de inferioridad en los antiguos, una especie de imperfección; lo finito en forma de límite, al estar mucho más próximo de la perfección, se identificaba en un sentido con la perfección. El problema de lo infinito se postula pues de manera diferente a partir del momento en que Descartes define a Dios como siendo, a la vez que lo perfecto, lo infinito. Habría que remontarse al neoplatonismo, a San Agustín, para encontrar el origen de esta concepción. Por otra parte, en ciertos pasajes, lo designa como extensión infinita; pero en realidad, cuando se refiere a la extensión infinita, entiendo con preferencia la idea de indefinido.

Habría que hacer un trabajo, que en cierto sentido ha realizado Hegel, para distinguir esos dos infinitos, uno, el de la extensión, que en realidad es lo indefinido, y el otro que en verdad es lo infinito.

Según Kant en la Dialéctica de la *Crítica de la Razón Pura*, observamos cierto número de interrogantes que conciernen a lo infinito y a los cuales Hegel alude en los pasajes que estudiaremos. Tanto más que la idea de indefinido que deviene más precisa en Kant que lo que era en Descartes, particularmente aparece en las antítesis de la dialéctica de la razón pura, en forma de progreso a lo infinito, que en los pasajes que analizaremos Hegel llama el infinito malo.

Por otra parte, Kant separaba la esfera de los fenómenos y la de las cosas en sí. Mas esta cosa en sí estaba completamente separada de los fenómenos, como la idea platónica, podríamos decir, antes de Parménides y allí había una dificultad cuyos ecos hallamos de nuevo en Hegel.

En consecuencia, conservamos sobre todo la idea de que el infinito malo, el "a lo infinito", lo indefinido, está ligado a las antítesis de la dialéctica trascendental. Pero Fichte —y Hegel hace alusiones muy precisas sobre Fichte— pensaba que no había que contentarse con ver el mundo en el aspecto del ser, sino en el aspecto de un deber ser constante. Cada vez que hacemos algo tenemos idea de un nuevo deber que surge y así sucesivamente hasta el infinito. De manera que Hegel, polemizando contra Fichte, sostendrá que puede referirse al sistema de Fichte en tanto que encarnación del infinito malo; y ligará la idea de límite, no en el sentido antiguo de forma, sino de límite que constantemente se debe superar, con la idea de deber ser. El deber ser implica en sí mismo la idea de un límite que debemos superar. La idea de límite que debemos superar implica, —la misma expresión de la cual acabo de servirme lo muestra— la idea de deber ser.

De tal manera, será menester constituir algo que podría llamarse una fenomenología del deber ser, que sería a la vez una fenomenología del límite, y mostrar que esto es insuficiente para lograr el verdadero infinito.

Podemos ir asimismo de la cosa en sí de Kant, a la idea de un más allá de este mundo, un *Janseits*, situado por encima de todas las determinaciones. Por otra parte esta idea de *Janseits* era muy importante en el romanticismo alemán.

Será necesario entonces una crítica simultánea de la cosa en sí, de lo indefinido tal como se ha visto en la teoría del deber de Fichte, y de la nostalgia del más allá como se manifestaba en el romanticismo. Y todo el conjunto está comprendido en las páginas de Hegel que vamos a estudiar. Podemos decir que en cierta medida quiere constituir una descripción fenomenológica que nos conduzca a las afirmaciones que desea presentarnos.

Se tratará de observar los resultados de nuestra reflexión.

Existe una verdad, dice en página 132 de esta edición de Lasson, una verdad que está aquí presente, *Vorhanden*, que se trata de desentrañar. Hay que acoger lo que está allí, *Vorhanden*, y veremos qué se produce. Lo que primero se nos revela, referido al concepto de lo infinito, es que el ser determinado supera su límite. Se tratará de aplicar y explicar, dice (página 128), nuestras ideas. Procuraremos ver (página 132) cómo se realiza lo que tenemos en consideración. Según la página 133 se tratará de examinarlo, *betrachten*. Pues ante nosotros tenemos algo que está presente, *Vorhanden*, que tendremos que estudiar. Sólo que ese algo no es estable, no es estático, se desarrolla y tenemos que tomar en cuenta el desarrollo. La fenomenología de Hegel —lo cual se aprecia muy bien en la *Fenomenología del espíritu*—, es una fenomenología del desarrollo. "Esta contradicción se desarrolla hasta ser un contenido".

Hemos visto cuál era la posición de Hegel respecto de la teoría fichteana del deber. El acerca esta suerte de progresión constante, de movimiento constante, al *Sollen*. Además está tanto en contra de la idea de la progresión constante del deber ser como en contra de la idea de un más allá del cual conocimos la nostalgia.

Podríamos decir que desde el punto de vista fenomenológico, la teoría de Hegel es inferior en muchos puntos a la de Fichte y sobre todo a la teoría de Kant. Quiero decir que ésta es mucho más completa. No creo que Kant ha visto muy profundamente qué es el sentimiento, pero no habría que decir "sentimiento", porque a Kant no le gusta la palabra; él ha conocido lo que es experimentar en sí (todavía eso no es muy satisfactorio), el deber ser, algo distinto que la realidad, que no tiene su fuente en la realidad sino en la razón y ha observado que existe en nosotros algo que no es sentimiento, según Kant, y que es el respeto. Ahora bien, Hegel tiene aversión por la idea de deber, pues él quiere contemplar el movimiento mismo de las cosas, y lo que introducen Kant y Fichte —por lo menos el primer Fichte que es más discípulo de Kant— es algo que destruye esta contemplación.

Podríamos decir que según Kant y Fichte, existe un

esfuerzo por describir el deber en tanto que se nos impone y que en Hegel hay aversión por esta concepción kantiana y fichteana, que introduce rupturas en la realidad, pues la verdadera realidad debe superar ese sentimiento del deber, por estar el sentimiento puesto entre comillas. Lo que tenemos delante, es lo real en su conjunto, y algo que estaría opuesto a lo real como si debiera ser real y no fuese ser real, es para Kant el producto del entendimiento abstrayente, y esto no es una realidad.

Llegamos a la tercera parte del capítulo que tenemos en estudio, vale decir, que llegamos a la infinitud, pero iremos muy lentamente hacia la infinitud.

El mismo nos dice —en esto habíamos quedado— que será necesario establecer tres partes. Estudiar lo infinito en su determinación simple como siendo afirmativo, como la negación de lo finito; para usar un lenguaje hegeliano que aquí él no emplea, podemos decir que esto es la tesis, la tesis que postula lo infinito en la determinación simple, y relativamente esto marchará demasiado pronto. Pero una vez formulada la tesis, no hay antítesis y el arte de Hegel reside en haber puesto en esta antítesis la filosofía de lo indefinido, del "en lo infinito", la teoría de Fichte, que es lo que se estudiará en la segunda parte. Más por eso mismo lo infinito está en determinación recíproca con lo finito y constituye lo infinito abstracto y parcial. Pues allí existe una oposición entre lo finito y lo infinito. Es ésta la antítesis. Y luego, es menester la síntesis, que es la tercera parte, esto es la autosupresión-sublimación, con un guión entre las dos palabras para mostrar con claridad que es la misma palabra *aufheben*, que debe ser traducida simultáneamente por esos dos términos, pues es la supresión-sublimación tanto de lo infinito como de lo finito en tanto que procesos. En esto consiste el verdadero infinito. Por consiguiente nos hace falta llegar al verdadero infinito, que es la síntesis, partiendo de la tesis y pasando por la antítesis, que es lo infinito parcial.

En consecuencia, ahora podemos tomar la tesis, es decir, lo que Husserl llama lo infinito en general, *das Unendliche überhaupt*. Veremos que este infinito en general será lo afir-

mativo, como dice Hegel, y la afirmación será el ser, será la negación de la negación, será luz, y al mismo tiempo será generalidad y libertad. Traduzco ese primer pasaje:

"Lo infinito es la negación de la negación. Es lo afirmativo, es el ser que el mismo se restituye a partir de la limitación. Lo infinito es en un sentido más intenso que el primer ser inmediato, es el ser verdadero, es la elevación por sobre el límite. Por la palabra indefinido se abre la luz para el espíritu y el corazón (*Gemüth*), pues él no está de manera abstracta junto a sí, pero se eleva de sí, se eleva a la luz de su pensamiento, de su generalidad, de su libertad".

En efecto, sabemos que existe el ser inmediato. No habíamos empezado por el ser inmediato, porque habíamos partido del devenir, pero Hegel ha comenzado por el ser inmediato. Aquí tenemos un ser que no es inmediato sino que es lo infinito. Nosotros hemos progresado en relación con la primera triada que era el ser, la nada y el devenir y ahora contamos con la afirmación que el infinito es y tenemos que discutir, en todo caso que cuestionarnos respecto de esta afirmación de lo infinito. Heidegger piensa que del ser, no puede decirse que éste es, no podemos decir que es. ¿Hegel tendrá razón al sostener que lo infinito es, fórmula que también retoma en la segunda parte?

En definitiva, comprobamos que hace falta distinguir el "es" del ser vacío, que en el fondo no es, porque es la nada en la primera triada, y el "es" que es aquí en esta triada, respecto de lo infinito. Es la negación de la negación y Hegel piensa, en efecto, que tal es el proceso fundamental del espíritu, que no puede llegarse a la afirmación sino por la negación de la negación.

Vincula este ser a la idea de luz y al mismo tiempo a la idea de generalidad y libertad. ¿Por qué a la vez generalidad y libertad? Podríamos interpretarlo partiendo de Kant, mas podría no satisfacer del todo a Hegel. Sabemos que para Kant el espíritu actúa de manera autónoma cuando se somete a una regla universal. A pesar de todo, éste puede ser un elemento del hegelianismo que puede vincularse con el kantismo. Pero habrá que tener en cuenta que tal vez la generalidad hegeliana

no sea la generalidad kantiana, que es algo diferente. Sin duda, al mismo tiempo hace alusión a lo universal concreto.

Como decíamos tenemos que observar lo que se produce (*sich ergibt*) y lo que acontece. En lo que ya hemos expresado, es el producto, para el concepto de lo infinito, que el ser determinado, el *Dasein*, se determina en su ser en sí como finito y excede su límite. Pues lo que teníamos en el *Dasein*, producto del devenir, a su vez él mismo producto de la unión del ser y de la nada; eso que teníamos era un ser finito. Pero, ¿cuál es la esencia de la finitud, o como lo explicita Hegel en la frase siguiente, la naturaleza de la finitud? Se trata de llegar necesariamente al exterior de sí, de saltar su límite, *über die Schranke*. "Es la naturaleza misma de lo finito que trata de estar por encima de sí, de negar su negación, y devenir infinito".

En el fondo, ya tenemos en esta tesis la síntesis final. La naturaleza de lo finito es lo infinito. Sólo que para Hegel son necesarios algunos giros dialécticos para ir de la tesis a la síntesis; habrá que pasar por lo indefinido.

La idea fundamental del parágrafo es que lo finito se proyecta fuera de sí y por lo mismo va a lo indefinido y lo que constantemente se produce, se destruye sin cesar. Una vez que hayamos remontado ese proceso, veremos que se nos revelará que lo finito en su naturaleza interna era lo infinito mismo. Nos queda por seguir esta odisea de la conciencia —por tomar la expresión de Schelling y de Yankélévitch— no podemos llegar de un salto a lo infinito completo.

No se trata de que lo infinito en lo finito sea algo finito para sí, logrado para sí por encima de lo finito, de modo que lo finito sea algo exterior a sí o por debajo de sí, y de esta manera permanezca fuera de sí o debajo de sí.

Por consiguiente, vemos claramente que a partir de ahora no puede existir una completa oposición entre lo infinito y lo finito. Si en verdad existe lo infinito, debe abarcar lo finito. Y no es que vayamos, en tanto que razón subjetiva, más allá de lo finito hacia lo infinito; nosotros mismos somos finitos, y lo infinito se encuentra en nosotros.

Yo creo que es ésta la verdadera traducción de la frase.

Está bien interpretada en la traducción francesa de Yankélévitch: "Y nosotros mismos, no por nuestra razón subjetiva, a través de lo finito, alcanzamos lo infinito". Digo que es correcta la traducción francesa, no así la inglesa, en donde se hace decir a Hegel lo contrario de lo que él sostiene: "Pasamos en tanto que tal de lo finito a lo infinito sólo por la razón subjetiva". No es en tanto que razón subjetiva, como hay que traducir, que pasamos de lo finito a lo infinito, puesto que es lo infinito mismo lo que nos hace pasar de lo finito a lo infinito. En consecuencia, lo infinito está allí desde el comienzo.

De manera que podríamos preguntarnos si realmente hay movimiento, puesto que la tesis ya comprende la síntesis; o tal vez habría que pedir a Hegel que revea su texto para separar mejor la tesis de la síntesis.

Ahora bien, ese defecto que consiste en hacernos pensar que vamos de lo finito a lo infinito como razón subjetiva, se lo advierte cuando decimos que lo infinito es un concepto de la razón, y que por la razón nos elevamos por encima de lo temporal. Se deja entonces subsistir lo finito independiente de cualquier movimiento y somos nosotros mismos quienes vamos, subjetivamente de lo finito a lo infinito, por una razón mal concebida, concebida a la manera kantiana como una facultad del alma. Pero en realidad, en tanto que lo finito mismo se eleva a lo infinito, es apenas una fuerza extraña la que lo impulsa de tal manera; en verdad no es extraña, pues es propio de la esencia de lo finito el ser elevado así a lo infinito. Es su naturaleza la que lo eleva por encima de su límite, la que hace que trascienda por encima de su límite, que pueda ir más allá del límite y del deber ser ligados como siempre uno al otro; es su naturaleza la que lo hace llegar ahí, es lo infinito mismo lo que permite que lo finito por su naturaleza de alguna manera sea exterior a sí.

Así, no es por una supresión-sublimación de lo finito que aparece en nosotros lo infinito, sino que lo finito es esto mismo: devenir algo finito por su naturaleza misma. La infinitud es su determinación afirmativa, y es verdaderamente lo que es en sí misma.

De tal manera lo finito ha desaparecido en lo infinito y es sólo lo infinito. Esta es la conclusión de lo expuesto en la tesis.

Tal vez podríamos interrogarnos sobre la palabra *Bestimmung*, que nos hace reincidir en algo que ha sido superado. La determinación implica siempre el no ser y, en consecuencia, si se introduce la expresión "su determinación afirmativa", estamos propensos a recaer en el algo con su doble aspecto de ser y de no ser.

Ahora pasaremos a la antítesis. Y lo que acabo de decir ilustra como, en efecto, en la propia exposición de la tesis, estamos expuestos a reincidir en la antítesis. Esta segunda sección se titula "Determinación recíproca de lo finito y de lo infinito".

El resultado de la tesis es lo infinito en su inmediación, y a la vez en la negación de lo otro que es lo finito. Se advierte en seguida cómo va a operar Hegel, pues es evidente que si existe lo finito y lo infinito uno junto al otro, de igual manera que hemos visto que lo finito, en definitiva, si lo consideramos bien, se revela como infinito, veremos que si lo infinito se opone a lo finito, se revela como finito, y de esta manera no tendremos entonces el verdadero infinito. Esta es la idea que privará en la exposición de la antítesis. Porque lo finito aún es existente puesto que hemos dicho que lo finito es, pero no dijimos que también es lo que no es finito; pues es existente y a la vez el no ser de un otro que es lo finito. El ser inmediato de lo infinito despierta, excita al ser de su negación, al ser de lo finito que aparecía en principio como si estuviera desvanecido en lo infinito. Por tanto, hemos recaído en una categoría que conocemos, la categoría del algo, vale decir, la categoría de lo determinado. Naturalmente que ahora es un determinado, un *Etwas*, algo superior a lo que hemos visto, porque según Hegel, un *Etwas* es algo reflexivo en sí. Es un ser determinado que resulta de esa reflexión por medio de la supresión-sublimación de la determinación.

Luego, ahí tenemos al ser determinado y asimismo el ser puro, separado de su determinación, que es algo finito. Mas a pesar de todo hemos recaído en la categoría del algo. Lo

infinito y lo finito no están solamente en las categorías de la determinación; los dos aspectos están cada vez más determinados como si fueran otros enfrentados. La finitud es el hito que se pone como limitado, es el ser determinado puesto en la determinación de trascender a su ser en sí y devenir infinito.

Existen aquí dos cosas en presencia una de la otra, lo finito y lo infinito. Lo finito es un ser determinado real. Ellos están en relación cualitativa, lo finito y lo infinito, uno frente al otro, y lo finito, que parecía estar esfumado en lo infinito, según la tesis, de alguna manera reaparece. Pero lo expuesto ilustra tanto su relación, como la oposición de lo finito con lo infinito. Como quien dice, se observan uno a otro. Se establecen uno junto al otro. Esto no es todo, pues a la vez ellos están ligados y esta unión de la separación y el enlace es lo que explica el deber ser.

Lo infinito, la mala infinitud, como dirá Hegel, hace que lo finito se reproduzca sin cesar, sin que alcance jamás el verdadero infinito, salvo en el momento en que de la antítesis, podamos ir a la síntesis.

Pues siempre recaemos por efecto de la idea de deber ser en la idea de ser. Este ser no es tan abstracto como lo era al comienzo, pero, no obstante, desde el momento que lo finito tiene su otro, lo infinito, estamos frente a él en esa categoría de ser. Por ser lo infinito el en sí de lo finito, éste se instaura allí como suprimido y sublimado.

Y no podemos estar satisfechos con lo finito, tampoco con lo infinito tal como lo poseemos al presente, porque aparece como el vacío indeterminado, como el más allá, *Janseits*, de lo finito, y en esto consiste la crítica a este infinito romántico opuesto a todo finito, que cuadraría muy bien en el espíritu de Hegel, con la teoría fichteana del *Sollen*. En efecto, Novalis, por ejemplo, es un discípulo de Fichte.

Vale decir que todo esto nos deja en el dominio del entendimiento por oposición al de la razón. El ámbito de la antítesis, es el dominio del entendimiento. Por cierto que es entendimiento toda la exposición de las antítesis según Kant en la dialéctica trascendental. Y esa área del entendimiento,

es el ámbito de lo que Hegel llama el infinito malo. Hegel ha tenido el mérito de distinguir con mayor claridad que antes, dos sentidos de la palabra infinito, uno que no es más que lo infinito y el otro, lo real infinito. Y ese dominio del entendimiento es aquel del cual encontramos como un eco en el ámbito afectivo, en las páginas de la *Fenomenología del Espíritu* sobre la *conciencia infeliz*.

Hasta aquí, dice Hegel estamos en el infinito malo, es decir, lo infinito del entendimiento, y el entendimiento toma esto como la verdad más alta, como la absoluta verdad. Pero no es la verdad absoluta; está lejos de serlo, puesto que por un lado tenemos lo infinito y por el otro lo finito irreconciliable, no resuelto, absoluto, una especie de contradicción de lo infinito. Y en efecto, ¿hay algo más contradictorio que la hipótesis kantiana? Por lo menos éste es el criterio de Hegel.

Luego, por la aplicación y la explicación de esa categoría, vemos nacer a la vez la teoría del deber ser fichteano, la dialéctica trascendental de Kant, en exposición de sus antitesis y el romanticismo del más allá. Nos hallamos en presencia de dos determinaciones, de dos mundos. En el *Parménides*, el filósofo presocrático había expuesto que hay dos mundos, el sensible y el inteligible en la teoría platónica y en esa forma la había refutado. Algo similar es lo que aquí hace Hegel, creo yo que sin dejar de pensar en el *Parménides*.

No llegamos a resolver esta doble presencia de lo finito y de lo infinito en una sola presencia. Pero está claro que sólo tendremos lo infinito cuando pueda englobar lo finito en sí mismo. Aún no hemos llegado a ello. Por un lado vemos lo finito; por el otro, lo infinito. Existen dos mundos, uno infinito, y otro finito y en su relación, lo infinito no es sino el límite de lo finito que no es pues más que un infinito determinado, porque deja lo finito fuera de él. Sólo es un infinito finito.

Estamos en presencia de dos algos, el algo finito y el algo infinito, y como decíamos no tenemos más que observar el desarrollo. Esta contradicción despliega su contenido de diferentes modos posibles. Lo finito es el ser determinado real y se opone a lo infinito, de manera que no se crea que ha alcan-

zado aun lo más elevado, lo verdaderamente infinito. Tenemos un mundo inferior y otro superior, con una separación entre esos dos mundos. Y entre ellos hay simplemente una diferencia de ubicación; son dos algos ubicados de manera distinta, uno ubicado en una lejanía brumosa e inasequible, fuera de la cual se encuentra, precisamente lo finito. Solamente, hay que tener bien en cuenta que existe un nexo entre ambos a la vez que una oposición.

Lo finito es el algo reflexivo en sí; tomemos en cuenta que hemos hecho un progreso respecto del algo primero del cual habíamos partido y que después del ser y del devenir, tenemos ahora lo finito como algo reflexivo en sí, y ese algo reflexivo en sí se reúne con lo infinito, y cada uno está limitado por el otro, según lo hemos estudiado en el parágrafo precedente. Pero al mismo tiempo cada uno tiende hacia el otro, lo finito por lo menos hacía lo indefinido y tal vez como lo veremos, lo infinito hacia lo finito. Porque cada uno es la negación de su límite, en consecuencia, de alguna manera cada uno se apoya en el otro y vamos forzosamente de uno a otro, y es la esencia de uno lo que hace que vayamos necesariamente hacia el otro.

Mas lo finito se presenta como la nada en sí, y por eso mismo como postulando lo infinito más allá de él en ese más allá que hemos definido. Pero de la misma manera que decimos que lo finito se dirige fuera de sí hacia lo infinito, y en el fondo vemos que es lo infinito, podemos decir que lo infinito no aparece sino por medio de la negación, como negación y por consiguiente encierra en él necesariamente lo finito. Se ha mostrado, dice Hegel, que lo infinito mismo sólo es por medio de su negación.

Ambos son inseparables y todo esto nos conduce hacia la síntesis que todavía no alcanzamos, su unidad y su identidad interior y oculta para ellos mismos.

Luego, existirá esa transformación constante de uno en otro y habrá un ir y venir, como dirá Hegel, de uno al otro. Es propio de la naturaleza de lo finito trastrocarse a sí misma y pasarse a lo infinito y es propio de la naturaleza de lo infinito darse vuelta a sí misma y pasarse a lo finito. Lo

dicho no está explicitado más que en la antítesis, pero veremos en cierta forma cómo esta afirmación transmutada aparecerá en la síntesis, una siendo la otra, o más exactamente en lo otro, *das Unendliche dem Endlichen* y *das Endliche an andern Unendlichen.* Y su relación no es más que una relación exterior.

Vemos reaparecer la idea de límite en el proceso que va de uno al otro y se supera continuamente ese límite. Como en la teoría del deber ser fichteano, aparecen nuevos límites sin cesar, y esto es lo que nos explica el proceso de lo infinito. Pues aquí encontramos, en esta relación recíproca de lo finito y lo infinito, el origen de lo así sin interrupción hasta lo infinito que caracteriza lo indefinido. Nosotros la encontramos y no hay más que observarla, y en esa forma dijimos que existe una especie de fenomenología.

Lo finito sólo es en relación con el deber ser o con lo infinito, y lo infinito no es sino en su vínculo con lo finito. Hemos visto que están separados, y cada uno tiene el otro en sí. Y poco a poco en la antítesis misma, veremos revelarse la síntesis. Iremos viendo paso a paso que cada uno es en realidad la unidad de sí mismo y del otro y es en su determinación que es *Dasein* el hecho de no ser lo que él mismo es y lo que es su otro. Y aquí Hegel reencuentra una de las primeras ideas de su reflexión que se observa en los escritos anteriores a la *Fenomenología del Espíritu.*

Allí tenemos el origen de la idea de progreso de lo infinito, esta idea que, dice Hegel, en una u otra forma, vale para tantos filósofos como algo último, más allá de lo cual no se puede ir. Creemos que cuando se llega a esta idea, "y así sucesivamente hasta el infinito", el pensamiento toca su fin. Este proceso se produce en todas partes en que las determinaciones relativas son impulsadas hacia su opuesto, de manera que ellas sean en una unidad inseparable y por tanto se atribuya a cada una un *Dasein* independiente. Mas esto no es así y nosotros tenemos que superar ese infinito que es el infinito malo. Pues hasta aquí no hemos tenido más que la oposición de lo infinito y de lo finito como algos, como *Etwas,* como cosas y la progresión de lo infinito no es en el fondo sino la contradicción no

resuelta, pero que siempre se reproduce y se expresa como presente.

Hay algo esencialmente incompleto. "Es una salida abstracta que permanece incompleta", en el proceso de lo infinito ante el cual nos hallamos ubicados. Se sale de lo finito para ir a lo infinito, pero no podemos salir del proceso de salida constante. Y Hegel quiere encontrar una vía fuera de ese proceso de salida de lo uno a partir de lo otro, y de lo otro a partir de lo uno, salida que sin cesar queda abstracta e incompleta.

Podemos reafirmar que esta infinitud mala, no es otra cosa que el deber ser, —se sobreentiende, fichteano y en un sentido kantiano— perennizándose a sí mismo. Es una negación de lo finito, sin duda, mas es una negación de lo finito que no puede liberarse de lo finito; éste es siempre su otro, del cual debe desprenderse y del que no puede desprenderse, y con el cual necesariamente no está en relación.

Es la unidad que cuando es no reflexiva constituye el resorte de la progresión de lo infinito; éste es la exterioridad de esa unidad junto a la cual permanece la representación.

Así, el progreso de lo infinito es sólo la monotonía de una incesante y tediosa repetición, un cambio de lo infinito en finito y de lo finito en infinito. Continuamos en la esfera de lo que Hegel llama la representación, siempre entorpecida por lo finito, limitada por lo finito.

Y al mismo tiempo que el deber ser fichteano, vemos el más allá, el *Jenseits* del que sentían nostalgia los románticos, un más allá que no podemos alcanzar porque no debemos alcanzarlo (aquí reaparece la idea de Sollen).

Tal es la antítesis, la antítesis de dos mundos, inintelígible y sensible, y estamos en la misma posición que al final de la primera parte del *Parménides.*

Pero de allí podemos ir a la síntesis, a la tercera parte del desarrollo que estudiaremos hoy, es decir, la infinitud afirmativa.

En ese vaivén de lo finito y lo infinito de ahora en adelante está presente la verdad de aquel movimiento y sabemos qué sentido y qué importancia tiene para Hegel la

idea de verdad, y no se trata sino de acogerla; ésta es una de las expresiones sobre la que prestaré atención; sólo se trata de acoger lo que está ante nosotros. El vaivén constituye la realización exterior del concepto o de la noción del *Begriff*. Pues lo que contiene el concepto está en el propio vaivén pero exteriormente, formulado como elementos que se precipitan uno fuera de otro.

Hasta aquí, hemos visto todo esto de manera exterior, vale decir, hemos visto el contenido de la noción de la unidad de lo finito y de lo infinito. Lo hemos estudiado como compuesto por dos elementos exteriores uno de otro. Hará falta mostrar que esos dos elementos se incluyen uno al otro, y a decir verdad ya hemos comenzado esta demostración.

Al presente hemos hecho una aproximación poco clara de la verdadera unidad, si se acepta el término unidad, respecto del cual Hegel supo que suscitaba ciertas críticas. No es únicamente verdad decir que lo infinito es negación de lo finito. Lo finito también es negación de lo finito. Es lo que apreciamos en el proceso de lo infinito. Lo finito se niega a sí mismo. Por consiguiente, en lo finito existe la afirmación de lo otro, de un otro que está profundamente ligado a él. Para superar el romanticismo del más allá, es necesario poner en evidencia que lo infinito está contenido en lo finito mismo. A decir verdad, Hegel se separa menos de lo que piensa del romanticismo, pues la idea de los románticos, o de ciertos románticos, era que en lo finito mismo estaba presente lo infinito.

Así, en cada uno de ambos, finito e infinito, reside la determinación de lo otro. La determinación de lo otro no está excluida de cada uno de los dos; por el contrario, está incluida en ambos. Ninguno puede ser captado sin el otro. En lo infinito mismo lo finito es sobrentendido, porque la nada de lo finito es lo infinito. Es lo que tenemos que ver según la expresión misma de Hegel. No se puede eliminar lo finito como expresión misma de lo finito.

Hace falta que nos elevemos por encima de la esfera en que estábamos al referirnos a la antítesis, vale decir, en la esfera en que teníamos dos finitos, uno frente a otro, puesto que si las separamos, lo infinito es tan finito como lo finito.

Y será menester tomar ese resultado como punto de partida, esto es, que en un sentido es verdad que lo infinito es finito, no porque a su lado tenga lo finito, sino porque siendo infinito, involucra lo finito y aparece con el aspecto de lo finito. El infinito que se postula de esta manera es uno de los dos, mas como al ser uno de los dos él mismo es finito, no es el todo, es sólo un aspecto, tiene su límite en lo que se le opone, es el infinito finito. Al ser finito, entonces es uno con lo finito, precisamente porque está separado de lo finito. En cuanto a lo finito mismo veremos que será necesario liberarlo de su relatividad, de su dependencia, de su carácter pasajero. Entonces veremos aparecer la realidad de lo infinito. Desde ese momento será autoafirmación, vínculo consigo mismo, que debe ser (reparemos en el: *debe ser*, que *debería* evitar Hegel) lo infinito.

En consecuencia, tendremos que estudiar a la vez la relación y la separación de ambos, de tal manera que podamos demostrar que cada uno contiene su otro. Pues aquí separación y relación tienen un solo y mismo resultado: lo infinito y lo finito se contienen uno a otro, cada uno contiene su otro en sí mismo en su determinación y como su momento. Se ha criticado esta expresión. Mas hace falta ver que lo infinito engloba lo finito, se contiene a sí mismo y a lo finito. Y no es lo infinito de lo cual hemos hablado anteriormente, es un infinito que encierra lo finito. Cada uno es la unidad de los dos. Hay por lo menos en apariencia dos unidades de ese "género". De tal manera superaremos la esfera de la *Vorstellung*, de la representación, del *Verstand*, del entendimiento, para dirigirnos hacia la razón.

Hasta el momento hemos opuesto lo uno y lo otro, particularmente Kant, en la dialéctica trascendental. Hemos visto la contradicción, mas no la solución y se han falseado los términos del problema. No obstante, lo que es por naturaleza infinito tiene forzosamente en él y por él la finitud. En cuanto a su determinación, lo infinito tiene en él la unidad distinta de él; es lo en sí en esta unidad, y la unidad no es sino su determinación y su límite; pero es un límite que es lo otro y su determinación se destruye por el contragolpe de una

cualidad tal. Naturalmente, es menester superar lo infinito convertido en finito, que hemos visto en el curso de la exposición de la antítesis, y lo finito subsumido en lo infinito malo. Allí hay otra vez una falsificación de la solución. Lo infinito está tomado como en sí y falseado; lo finito está mantenido, elevado, devenido infinito. Pero estas dos operaciones nos permiten advertir que allí debe haber un medio y más aún, que hay un medio para ir hacia lo real infinito. Cuando veamos que lo finito contenga realmente en sí lo infinito y que ese hecho de que lo contenga esté mal expresado por el progreso de lo infinito y que lo infinito contiene lo finito, entonces lo finito será elevado infinitamente por encima de sí mismo. Pero permanentemente sin duda correremos el riesgo de recaer en el dominio del entendimiento. Esta operación, de la cual acabamos de tener una idea, cae de nuevo casi por fuerza en la esfera de las oposiciones y de las apariencias. Por otra parte, lo que debemos alcanzar en la superación del entendimiento.

OCTAVA CONFERENCIA

Hemos estudiado la tercera posición referente al infinito y al comienzo habíamos visto la tesis de lo infinito, luego la antítesis, que está constituida por las relaciones recíprocas de lo finito y lo infinito y que da origen al infinito malo; con eso estamos en el tercer momento en que Hegel, sin emplear la palabra síntesis, muestra que existe un infinito que verdaderamente es la síntesis de lo que se oponía con anterioridad, vale decir, lo finito mal infinitizado y lo infinito igualmente mal infinitizado. Por esta síntesis devendrán cada uno bien infinitizados, si es que podemos emplear esta expresión, vale decir, que no serán tomados uno fuera del otro. Tanto si tomamos lo finito y lo infinito como lo uno fuera de lo otro, lo infinito no es en verdad infinito, puesto que tiene algo exterior a sí.

En la medida en que cada uno está tomado como un en sí, no estamos en la esfera del verdadero infinito que ya no es relación inmediata consigo, sino relación infinita consigo mismo.

Habíamos permanecido hasta allí en esa esfera del entendimiento, en que lo infinito al estar concebido como un en sí, se halla disminuido, y en donde lo finito al estar mantenido en su finitud, asciende, pero no convincentemente. Por tanto, es necesario desprenderse de esta esfera de la falsificación, como dice Hegel en la página 134 de la edición Lasson, ya que al postular de esa manera lo finito y lo infinito separados uno de otro, se olvida lo que Hegel llama concepto, el *Begriff*, palabra que podemos traducir ya sea como noción o como concepto.

Y bien, como comprobaremos, no puede realizarse esta operación sino muy lentamente, es decir, que a cada paso estaremos amenazados de recaer en el área del entendimiento, y no se llega con facilidad a la esfera de la razón.

Tal es lo que se expone en esta parte de la Lógica. En un sentido estamos muy lejos de la fenomenología husserliana con la cual quiero comparar la lógica de Hegel, puesto que para él lo esencial, es seguir un movimiento dialéctico del espíritu. Y de alguna manera nada es más extraño a Husserl que esta idea de hacer hincapié en la evolución dialéctica del espíritu. Mas, por otra parte, allí encontramos los elementos de un estudio fenomenológico de la idea de lo infinito, de la idea de lo finito, por un lado, y por el otro, de la idea de infinito, y tenemos que preguntarnos, si se me permite, cuál es el valor de esta fenomenología husserliana, incluida por mí un poco artificialmente en la fenomenología de la lógica hegeliana.

Hegel repite su idea, y advierte que la repite, de que la finitud no es más que el acto de ir más allá de sí y por consiguiente, si la finitud en verdad es eso en su esencia, en ella está la infinitud que es lo contrario de ella misma. Lo dicho forma parte de la visión general y profunda de Hegel, a saber, que cada cosa contiene su otra. Es lo que expone William James en uno de sus artículos de "El universo pluralista", obra traducida en francés con el título de "Filosofía de la Experiencia".

Sostiene que lo que hay de más profundo en Hegel es la idea de la visión de una cosa contradiciéndose a sí misma, como siendo su otra, y aquí Hegel reencuentra el pensamiento heraclíteo.

Luego lo finito es el acto mismo de contener lo infinito, y lo infinito sale forzosamente de sí y contiene lo finito, y ha estado antes de contenerlo, en lo finito. Pues cada uno contiene su otro; está junto al otro que difiere de sí mismo. Y aquí tenemos una analogía con la filosofía de Schelling, que era la filosofía de la identidad. Pero Hegel se oponía a Schelling, porque él no observaba la marcha dialéctica del espíritu y decretaba, por así decir, que existe una identidad

en todos los que no se parecen, sin haber seguido la marcha del espíritu que muestra y experimenta esta identidad.

Lo finito consiste en suprimirse-sublimarse a sí mismo y lo infinito también. Cada uno es en sí mismo esta unidad y esta supresión-sublimación de sí en donde ninguno de los dos tiene sobre el otro la ventaja de ser en sí y del *Dasein* afirmativo. De modo que aquí tenemos una negación de cada uno de los dos por ellos mismos y por eso estamos de lleno en lo que Hegel llama movimiento dialéctico que hará finalmente que la negación se suprima y sublime a sí misma en la propia negación. Mas siempre existe el peligro de que se conciba la infinitud como un más allá vacío, y se trata de ascender por esa primera idea de la infinitud, lo que haría que nos viésemos privados del fruto de nuestra dialéctica. Es necesario pues elevarse de tal manera que nos desprendamos del vacío y que vayamos hacia una plenitud.

Ahora bien, lo que acabamos de expresar se realiza, si es que puede decirse, por dos mecanismos dinámicos, idénticos uno de otro en el espíritu de Hegel. Lo que él llama la negación de la negación y por otra parte la mediación. Pues lo finito es primero negación y lo que operamos en ese momento, es una segunda negación de esta primera negación. Y así en las dos tenemos la misma negación de la negación. Pero esta negación es relación consigo, es la afirmación pero como regreso a sí, un regreso a sí por la mediación que es negación de la negación.

Incesantemente corremos el riesgo —Hegel reclama otra vez nuestra atención respecto de ese peligro— de recaer en una comparación exterior de los momentos y por consiguiente de que volvamos a ser precipitados en una progresión llamada de lo infinito que sólo es una progresión hacia lo indefinido. Corremos sin cesar el riesgo de no ver las cosas en su última verdad y no ver más que una especie de pasaje constante y de cambio constante de uno en otro, de no ver —como dice en la página 136— sino un acontecimiento exterior y no agotar la unidad final de ambos.

Pero si observamos mejor, veremos que hasta la progresión de lo infinito contiene la afirmación del verdadero infinito.

En la progresión de lo infinito mismo primero vemos algo finito, luego una sucesión, una progresión, el hecho que a ese finito suceda otro finito y que a eso finito se opone lo infinito. En consecuencia, lo finito, luego lo infinito como *Jenseits*, después un nuevo límite, un nuevo finito. Pero si a la vez tomamos conciencia del conjunto de esos movimientos, veremos que al final encontramos lo que estaba al comienzo. Por consiguiente, estamos en presencia de un movimiento completo, cerrándose a sí mismo, que vuelve a lo que primero constituía el comienzo.

Dicho en otros términos, partíamos de lo finito, vale decir, de la primera negación, de la cosa de la cual apreciamos claramente que no podia contentarse con ser ella misma y que postula otros finitos, y que a la postre formula fuera de ella misma lo infinito, y nosotros hemos propuesto este infinito. Pero ahora estamos obligados a computar el hecho de la existencia de esa cosa de la cual hemos partido. Y por consiguiente regresamos hacia olla y en consecuencia existe, como lo dirá en breve, un movimiento circular, mientras que la progresión de lo infinito es un movimiento en línea recta en donde constantemente un punto sucede a otro punto, sin que veamos ni el comienzo ni el fin. Ahora podemos realizar, concebir en este momento que existe un movimiento circular, porque el infinito al que hemos llegado no puede sustentarse sin fundar lo finito de lo cual hemos partido. Pues lo que nace, constituye eso de lo cual hemos partido, vale decir, que se restaura lo finito, se reconstituye, y encuentra lo que es él mismo en lo que al comienzo aparecía como su más allá.

Ya sea que abordemos lo finito o lo infinito, advertimos que en cada caso estamos conducidos a lo otro, que lo uno no está alejado de lo otro, pues lo finito, es simplemente el hecho de ir a lo infinito, y lo infinito, es el hecho de retornar a lo finito, y aun de haber regresado a lo finito. Luego los dos términos opuestos, finito e infinito, vuelven hacia ellos mismos por su negación recíproca. Son lo que Hegel llama mediación en sí, y puesto que alcanzamos lo que él designa como negación de la negación, siendo lo finito negativo, y su posición ahora la supresión-sublimación de ese primer negativo, vemos

lo que Hegel llama lo afirmativo. En consecuencia, del comienzo hemos ido a lo que Hegel llama el resultado, en donde lo finito, por un lado, no es ya un *Dasein*, y lo infinito, por el otro, un *Dasein*. Lo finito es sólo el hecho de pasar y aun el haber pasado a lo infinito; lo infinito no se introdujo desde afuera y jamás ha estado alejado de lo finito, y lo finito no se aleja más de lo finito: pues ha llegado junto con él. Este pasaje de la *Lógica* es como los *Discípulos de Saïs* de la filosofía. Cada uno, lo finito y lo infinito, es el propio movimiento que consiste en ir hacia sí por su negación; no son sino mediación en sí, y lo afirmativo de ambos contiene la negación de los dos, que es la negación de la negación.

La progresión a lo infinito aparece como el tránsito necesario para ir de lo finito a lo infinito, para que se revele esa presencia de lo infinito en lo finito y cada uno sea entonces el momento de una totalidad que está puesta en primer plano.

Esta es la idea de totalidad. Kant, del cual a pesar de todo ha partido Hegel, sostenía que la idea de totalidad es una idea, es decir, algo que difiere de la realidad y siguiéndola podemos comprender la realidad, y para Hegel, la totalidad es en realidad algo que debemos afirmar como la realidad misma.

De allí que poco importa que partamos de lo finito o de lo infinito, puesto que existe una especie de vaivén entre ambos. Los dos tienen lo finito en común, los dos tienen lo infinito en común; cada uno se niega a sí mismo. Allí tenemos pues la verdad de lo finito que es lo infinito, y hasta podemos agregar, la verdad de lo infinito que es lo finito; la idea de verdad es siempre concebida por Hegel como siendo lo más profundo en el proceso anterior.

Luego habrá dos concepciones de lo finito, lo finito en tanto que oponiéndose a lo infinito y lo finito que a la vez es lo infinito; y habrá asimismo dos concepciones de lo infinito, lo infinito oponiéndose a lo finito y teniendo luego lo finito como momento en él.

Pues cada uno es finalmente el otro, pero no en el sentido que uno sigue al otro; uno es, por así decir, en el otro. Podíamos decir que allí existe una consideración de la esencia

de la idea de infinito. Pertenece a la esencia de lo infinito el ser proceso, proceso en el cual desciende hacia su determinación que consiste en ser lo finito, mas proceso por el que también eleva su determinación hasta ser su propia determinación, vale decir, la determinación de lo infinito. Es precisamente ése el proceso al que Hegel alude por medio de la palabra *Aufhebung*, que por fuerza da tanto trabajo a los traductores —porque, Hegel mismo lo ha notado—, esa palabra tiene el privilegio de significar a la vez la supresión y el mantenimiento; es una supresión que es una conservación. Es lo que hemos traducido, en la forma más aproximada, por supresión-sublimación.

Ellos son resultado y no seres separados como al principio. Lo infinito cuando en realidad está presente, tal como está presente en efecto, es el proceso por el cual desciende; pero aquí no se trata más que de una de sus determinaciones, pues oponiéndose a lo finito deviene finito y suprimir-sublimar esta diferencia de sí en relación consigo y hacer de ello una afirmación, es ser el verdadero infinito.

¿Es necesario llamar a lo que hemos llegado unidad de lo finito y lo infinito? Hegel advierte que ha rechazado esta idea de unidad; que esa idea es demasiado abstracta en principio para designar lo que quiere significar; sería expresar una identidad sin movimiento, pues no se trata de una unidad, sino más bien de un proceso, un devenir, *Werden*; eso es un devenir determinado.

De allí podemos arrojar una mirada retrospectiva a todos los momentos por los cuales hemos pasado; Hegel partía, y lo hemos recordado rápidamente, sin analizar esos textos propiamente dichos, del ser abstracto y de la nada; luego atravesaba las ideas relativas al cambio, el ser determinado, el algo y lo otro; y ahora, en un tercer momento, nos hallamos ante esos nuevos tres momentos, porque todo funciona por tres, infinito, finito y verdadero infinito que es devenir, que está por devenir, y que yo creo que habría que agregar en el texto de Hegel, a la vez es superior al devenir. Y allí reside una de las grandes dificultades y una de las grandes afirmaciones del hegelianismo.

Digo que es una de las grandes dificultades. ¿Debemos decir (volveremos sobre este asunto), que lo infinito deviene lo finito? En esta forma se planteará Hegel el problema. Pero lo que existe es la eternidad de ese devenir finito de lo infinito, y de ese devenir infinito de lo finito, y por consiguiente, en cierto sentido no hay comienzo. Lo estudiaremos en el parágrafo siguiente y lo hemos analizado en uno de los parágrafos anteriores. No existe sino una especie de círculo, pero no un círculo vicioso; es el círculo mismo de la realidad. Ese infinito como acto de ser vuelto en sí, como relación de sí consigo mismo, eso es el ser.

Podría decirse a Hegel: Pero hemos partido del ser, lo habíamos dejado de lado como si fuera abstracción pura, como si finalmente fuera la nada. Mas Hegel agrega: Eso es el ser, pero no el ser sin determinación, no el ser abstracto del cual habíamos partido; es más bien el ser determinado que el ser, porque es un ser que implica su negación y su determinación.

Luego, este infinito está ahí, está presente. Hegel emplea dos palabras para presente, una de origen latino *present*, y la otra, de origen germano, *gegenwärtig*. Es y está ahí.

Podríamos oponer, en este punto al menos, el pensamiento de Hegel y el de Heidegger, pues el ser real, tal como lo concibe Heidegger, no puede decirse que es, mientras que Hegel sostiene que lo infinito es y está ahí. Está allí aun en lo finito. Hegel procura ir, como lo hemos recordado, más allá de la filosofía de Fichte y de la filosofía de Schelling, más allá de la filosofía del deber ser como lo es la de Fichte, más allá de la filosofía de la identidad de Schelling, más allá también de la filosofía del más allá propiamente dicho, como lo es el *Jenseits*, la nostalgia romántica, pues ese más allá es algo intangible; pero lo intangible es lo no verdadero y lo no verdadero es lo intangible y en consecuencia un infinito que fuera un más allá sería un infinito no verdadero. De tal manera opone la línea recta y la curva. La imagen de la progresión de lo infinito, es la línea recta y podría decirse que en cada uno de los finales de esta línea de lo infinito, existe lo infinito, mas también está aún donde la línea no existe, y por consiguiente, sale constantemente

hacia su no ser, hacia lo indeterminado; pero no es el verdadero infinito lo que hay en los dos segmentos de la línea recta, pues el verdadero infinito debe ser totalidad. Por tanto cuando decimos que lo infinito, es el primer punto o el último punto de esa recta, no tenemos sino una visión falsa de lo infinito, y hace falta reemplazar la visión de la línea recta que dirige la idea de la progresión de lo infinito por la visión del círculo, vale decir, de la línea que se posee al alcanzarse a sí misma y se cierra en ella misma y está enteramente presente sin comienzo ni fin.

Existe un libro muy útil para comprender la constitución de los pensamientos filosóficos en general, un libro poco conocido en Francia, y creo que hasta en Alemania, es el libro de Leisegang, que se titula "*Formas de pensamiento*", *Denkformen*, Leisegang muestra diferentes esquemas de pensamiento, como ser el esquema clasificativo, que va del género universal a las especies más particulares, por las dicotomías, o a veces las tricotomías. Y el capítulo que particularmente recuerdo al explicar estas páginas de Hegel, es el que se refiere al pensamiento circular.

Dice Leisegang que el pensamiento circular se halla generalmente ligado a la idea de vida, de *Leben*. Y pone como ejemplo en San Pablo, en tanto que él utiliza la idea del árbol, el pensamiento circular, y uno de los más altos puntos del pensamiento circular. Por otra parte, también encontramos esta idea de circularidad en Heráclito, con su criterio de identidad en la trayectoria del camino hacia arriba y hacia abajo.

Regresamos a la idea de infinito de la que casi forzosamente habíamos partido. Expresa Hegel que el verdadero infinito debe presentarse como *Dasein*, como ser determinado, que se postula en tanto que afirmativo contra la negación abstracta. Es la realidad en un sentido más elevado que como se la ha definido hasta el momento.

Y recordamos que en efecto en ciertos pasajes hemos observado, sobre todo en la Lógica de la *Enciclopedia*, que Hegel se preguntaba qué era la realidad. El había distinguido la acepción racionalista de la realidad que dice que sólo las ideas son realidades. Había explicado la acepción empirista:

sólo el individuo de hecho es una realidad, como dirían Locke y Hume, y sus predecesores escolásticos. Y finalmente expresa sobre todo, como lo he observado en la Lógica de la *Enciclopedia*, que existe otro sentido de la palabra realidad, que es la adaptación completa y feliz de una de esas realidades a otra, como es la manifestación de la realidad superior en las realidades inferiores. Mas ahora prolonga su pensamiento, mostrando que la verdadera realidad es lo infinito, ese infinito que se presenta como ser determinado. Y así realiza la ambición de los románticos, de Novalis, por ejemplo, en tanto que pretendían ver la infinitud en lo finito.

Pues la verdadera infinitud en tanto que ser determinado, que se postula como afirmativa contra la negación abstracta, es la realidad en un sentido más alto que el que habíamos determinado anteriormente. Ahora ella ha obtenido un contenido concreto. Lo finito no es lo real: lo real es lo infinito.

No obstante, es superfluo repetir tales categorías anteriores y abstractas igual que aquella sobre la de realidad acerca de lo más concreto, y utilizarlas para determinaciones más concretas que lo que son en sí mismas.

Una repetición tal como la de decir que la esencia o la idea es lo real no puede ser permitida ni autorizada en cierta medida sino porque para el pensamiento filosóficamente no cultivado, las categorías más abstractas como las del ser, del ser determinado, de realidad, de finitud, son las más corrientes, y en consecuencia la idea de esencia y de idea le resultan preferibles.

Pero aquí, sostiene, el llamado que formulamos a la categoría de realidad tiene su legitimación, pues la negación, respecto a la cual ella es lo afirmativo, es la negación de lo negativo, pues se opone a esa realidad, la negación que es lo particular sensible. Y en principio podemos creer que por ello lo infinito se opone a esa realidad que es el *Dasein* sensible. Pero vemos también cuál es la verdadera naturaleza de ese particular sensible, que está por abrirse, por abrirse en dos formas, por abrirse en una sucesión de finitos que es progreso a lo infinito, pero que es sólo una apariencia, más

allá de la cual debemos ir; y la segunda forma, es la que se abre de tal manera que se revela como siendo lo infinito.

Llegamos entonces a la idea que lo esencial es la negación, y con mayor acierto a veces Hegel dirá que la negatividad es la idealidad. La negación es definida como ideal.

Ahora bien, lo finito en cierto sentido es ideal, en tanto que él mismo no se satisface y se abre no sólo hacia los otros finitos, sino también hacia lo infinito. Lo ideal es lo finito tal como es en lo infinito verdadero como determinación, un contenido distinto de lo infinito, pero no independiente: es un momento. La idealidad tiene la determinación más concreta que no está expresada totalmente por la negación del *Dasein* finito.

La afirmación según la cual la idealidad es la significación concreta de todo ese movimiento, corresponde a que todo lo que hemos visto no es sino momento y por consiguiente podemos abordar el pequeño capítulo siguiente de Hegel, titulado "*Der Übergang*" el pasaje, con el criterio implícito que se trata del pasaje hacia lo más elevado.

La idealidad puede ser llamada la cualidad de la indefinitud, pero esencialmente es el proceso del devenir, y así la idealidad es un tránsito hacia lo alto, igual que como hemos visto del devenir, al ser determinado existe un tránsito ascendente. Constantemente volvemos hacia el ser, pero ahora, por la supresión-sublimación de la finitud, y de la infinitud puramente negativa, el ser no es más el ser del comienzo, es el ser que es relación consigo, regreso a sí. Y puesto que en el ser que acabamos de alcanzar hay negación, podemos decir que es el ser determinado. Mas puesto que además hay negación de la negación, negación que se refiere a sí misma, podemos decir de este ser determinado que ahora se revela como ser para sí. Y esto prepara el capítulo siguiente, al que, por otra parte, no nos referiremos sino después de haber pasado por dos observaciones sobre ese capítulo y que constituirá el tercer capítulo que estará consagrado al ser para sí, pues como lo dice la primera frase de ese mismo capítulo: en el ser para sí, el ser cualitativo está realizado; el ser para sí es el ser infinito.

Antes de analizar una de esas dos notas que acompañan

lo que acabo de decir, ¿alguien tiene alguna observación que hacer?

Un oyente: A veces Hegel opone el entendimiento abstracto y la razón. Es el bergsonismo ciertamente el que opone la inteligencia y la razón.

Wahl: Creo que la comparación rige a medias. Quiero decir que lo que Hegel sostiene en contra del entendimiento abstracto, Bergson sin duda lo diría, pero lo que Hegel dice respecto de la razón, Bergson no lo diría en absoluto. Usted tiene y no tiene razón. ¿Cree usted que a Bergson le satisfaría lo que hoy he dicho interpretando a Hegel? En absoluto. ¿Cree usted que a Hegel le agradaría lo que dice Bergson? Tampoco. Allí debe existir una diferencia, puesto que cada uno negaría enérgicamente la parte positiva del otro. En ciertos puntos ellos están de acuerdo, en ciertos puntos negativos. Sobre el resto, yo diría que Bergson no conocía muy bien a Hegel; naturalmente, lo inverso también es verdad.

En consecuencia, no creo que su observación represente ningún aporte en el fondo. Pudiera ser que signifique algo si nos remontáramos más atrás; hay influencias comunes en Bergson y Hegel. Como ser, la influencia de Schelling al cual se opone Hegel, pero por quien ha sido influido; y tal vez la influencia de Plotino. La influencia de Plotino es notable en Bergson y Hegel conocía a Plotino y habría una interesante búsqueda que realizar, y un poco artificial, sobre la influencia de Plotino en Hegel y en Bergson.

Oyente: El racionalismo hegeliano aparece completamente diferente de todos los otros racionalismos, el de Descartes y el de los filósofos clásicos.

Wahl: Creo que es el gran resultado de la filosofía clásica. De Descartes a Hegel, pasando por Kant, existe a pesar de todo un gran movimiento. Se a dicho a veces que Hegel es el comienzo de otra filosofía, de la filosofía existencial. Sartre hace algún tiempo lo decía. Pero en los artículos de hace uno o dos años, en "*Les Temps Modernes*", ha vuelto sobre esta afirmación y ha sostenido que Hegel no es el comienzo de la filosofía existencial. Lo remito a esos artículos.

Creo que la segunda aclaración está más de acuerdo con la realidad.

No es necesario hacer ingresar a un gran filósofo dentro de un cuadro. Es evidente que existe una teoría clásica que va de Platón a Kant exclusive. En cierto sentido, pueden hacerse derivar de Kant muchas cosas que son contrarias al racionalismo clásico. Todos los supuestos del racionalismo están puestos en duda por Kant. Kant es el fin del racionalismo clásico; si es que se quiere mantener esta tesis de que existe un final del racionalismo clásico, éste existe en Kant.

Según mi opinión, yo vería más bien en Hegel un esfuerzo por retomar ciertas ideas del racionalismo clásico contra Kant. Hay en Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, quiero aceptarlo bien, cierta consideración de la evolución de los acontecimientos constitutivos de la historia del pensamiento humano, que puede hacer pensar por anticipado en la filosofía de la existencia, pero todo esto en un cuadro lógico.

Para volver a su observación: la diferencia del racionalismo hegeliano y de todos los otros racionalismos; es necesario investigar, como usted dijo, por qué es tan diferente. Es muy diferente, pero encontramos muchas cosas que estaban en Leibniz y Spinoza. La comparación entre Hegel y Descartes es demasiado difícil, lo admito, son distintos puntos de vista. Pero habría muchas aproximaciones posibles entre Hegel y Spinoza.

¿En qué considera usted que hay en relación con la filosofía precedente una revolución en Hegel?

Oyente: Con frecuencia Hegel critica el formalismo esquematizante en los racionalistas que le anteceden. Critica la razón tal como la critica Scheler. Hegel es el comienzo de una filosofía y no la terminación del racionalismo anterior a él. Es un postkantiano, pero que no ha descuidado la razón.

Wahl: Formalismo esquematizante, no es demasiado adecuado, para Leibniz, por ejemplo; tampoco para Spinoza. Se forja la idea de un racionalismo clásico un tanto abstracto y entonces se lo ataca. Por otra parte, también es el caso para Bergson. No admiro menos a Bergson porque pienso que con

frecuencia sus ataques contra los grandes filósofos precedentes son injustificados. No diría lo mismo respecto de Husserl.

Por otra parte, entonces pudiera ser que no fuera necesario mencionar primero a Hegel, sino más bien a Schelling. En ese momento en Alemania parece que se concedía una gran importancia, y no sin razón, a Schelling. Se advierte la terminación de la filosofía clásica y algo nuevo que surge; y bien, es admisible, es una tesis muy sustentable que sea Schelling el primero que haya tenido esa iniciativa.

El libro de Schultz que mencioné hace poco —creo que se llama *L'accomplissement de l'idealisme allemand* (La realización del idealismo alemán) se refiere a Schelling. Schultz ve en Schelling el apogeo del idealismo alemán. Pero el hecho mismo que relea a Schelling evidencia que a la vez lo considere como un comienzo, aunque el título del libro insista sobre la realización.

Yo creo que usted simplifica la idea de racionalismo, y que por otra parte insiste demasiado en la importancia de lo que usted llama la intuición en Hegel. Por cierto que la intuición juega un papel en Schelling, pero Hegel no habla de intuición, sino de la razón. ¿Diría usted que la razón en Hegel en el fondo es intuición? Entonces usted se aparta del hegelianismo.

Oyente: Se trata de la razón, mas con un sentido completamente nuevo.

Wahl: No es con un sentido nuevo, sino en el sentido que tiene en Kant.

Oyente: No es que la razón tenga ciertos límites, sino la razón supera todos los límites posibles.

Wahl: A través de Descartes concebimos lo infinito; no lo comprendemos, pero lo concebimos. Usted dirá que hay un límite de la razón en Descartes. ¿Será esa su conclusión?

Oyente: En Kant existe la idea de la razón como límite. La razón en Hegel, es una razón que contiene por entero la verdad, que no tiene límites.

Wahl: En un sentido usted tiene razón. Pero si se la reconociera, debiera concederle razón a todos los hegelianos y no creo que me asistan derechos para hacerlo. Vale decir,

que usted piensa que la razón puede involucrar, explicar toda la realidad y que en efecto puede involucrarla si hacemos estallar todos los límites de la razón. Pero, ¿qué resta entonces? Algo que no tiene límites y que no es realmente la razón.

Oyente: Es por cierto el caso de Hegel. Hegel ha querido destruir el marco de la razón.

Wahl: Cuando la razón ya no tiene margen, no es más razón; Hegel todavía la bautiza como razón. Yo no iré tan lejos como mi colega de Lille, Jean Grenier, en un artículo que usted puede leer en el último número de *Preuves*, donde dice: "el siniestro Hegel"; no me gusta mucho ese calificativo. Pero sin duda hace falta que nos preguntemos qué es la razón en Hegel. No significa gran cosa, o nada más que la visión de lo real, o como usted dijo, la intuición en Bergson. Prefiero que se diga visión de lo real o intuición en lugar de razón. El genio de Hegel consiste en haber asignado el nombre de razón a algo que no es la razón, que es superior al principio de contradicción, etc...

Usted dice que eso es racionalismo, pero hay que aclarar que ese racionalismo es un romanticismo que se ha cubierto con la palabra razón; doy una forma un poco polémica a mi pensamiento.

Chatelet: Quisiera hacer una pregunta respecto de la circularidad, porque creo que es precisamente allí donde puede ser que aparezca el carácter no fenomenológico en sentido husserliano de la lógica de Hegel.

Considero que en la fenomenología de estilo husserliano, es la presencia de la cosa misma lo que constituye el criterio de la estimación, que es la prueba de la verdad, mientras que en Hegel un concepto remite a otro concepto y el conjunto forma en efecto un sistema, más que un sistema, un círculo, que no es un círculo vicioso, sino un círculo.

Tal vez esto permita responder la pregunta formulada hace un instante sobre si hay un racionalismo hegeliano. Es que en Hegel todo es reductible al discurso. El primer prefacio de la Lógica evidencia que para Hegel se trata de definir un logos en donde pensamiento, razón y ser finalmente se

reconcilien, y en este sentido a la vez es en extremo diferente, primero de Schelling, y del bergsonismo, después. Lo que reprocha a Schelling en el famoso texto del prefacio de la *Fenomenología del Espíritu*, es haber descargado precisamente lo absoluto como un tiro de pistola en el corazón, sin que sea posible decir nada de lo absoluto, como no sea que es absoluto, mientras que la gran Lógica tiene por objeto lo absoluto, encerrándolo en un logos sistemático que remite de concepto en concepto.

Tal vez sea en ese criterio de circularidad donde mejor se advierte la diferencia de óptica entre la filosofía de corte hegeliano y la de corte husserliano, sin querer significar con ello que una sea superior a otra.

Wahl: Creo que esa idea es en extremo importante, pero no hay necesidad de llegar hasta allí. Yo me refiero a que la idea del devenir de los conceptos, sea o no circular, es lo que hace que exista una posición diferente entre Husserl y Hegel. Es posible que se la comprenda mejor evocando la idea de circularidad.

Chatelet: Cuando se dice "Esto es evidente, esto se da como evidente", Hegel comprende todo lo que hay de ilegítimo en esas afirmaciones respecto de una cantidad de evidencias y se esfuerza en reemplazar el criterio de evidencia por el criterio de legitimación de los conceptos, unos por otros, y tal criterio no tiene aplicación sino en la medida en que hay circularidad, o dicho en otras palabras, que al llegar al último concepto, se encuentra el primero.

Wahl: Exacto, pero creo que no es más que apariencia, vale decir, que esta circularidad nos remite al *Dasein* que antes era finito, que deviene infinito, y todo esto sólo es apariencia; en el discurso se nos remite a otra cosa que no es el discurso. Si es verdad que es necesario hacer aparecer lo finito como infinito, según pensaba Novalis, si es menester observar lo finito y verlo como infinito, ¿qué supone esto? Esto supone que existe un espíritu. Aun dejando de lado esta observación tal vez idealísticamente superficial, creo que podemos muy bien no representar el juego de Hegel, no ingresar en su juego y decir que el esto, el ahora, a pesar de todo, es lo real, y que

hasta para él finalmente es lo real y que está forzado a remitirse a lo real, a eso real. Esto que leo son páginas de Hegel, esto es, sobre lo blanco, lo negro, es decir, lo que está delante de mí e indirectamente delante de ustedes; y a Hegel le ha gustado dibujar esos círculos y su círculo; lo que existe son círculos, como lo dirá Bergson; hay un círculo que va constantemente de ese texto a otro mejor comprendido, y a otro; por todas partes hay pequeños círculos, jamás el gran círculo, y quizá el error de Hegel haya consistido en creer que existe un gran círculo.

NOVENA CONFERENCIA

Completemos lo que decíamos de la Gran Lógica con algunos pasajes de la Lógica de la *Enciclopedia*. Se trata de lo finito y de lo infinito. Nos dice Hegel que lo que hay que evitar es oponer enteramente lo finito y lo infinito como si cada uno estuviera fuera del otro. En efecto, en todas esas relaciones donde lo finito, por ejemplo, está aquí y lo infinito está más allá, en que el primero es el más acá y el otro el más allá, *Jenseits*, se da a cada uno la misma jerarquía, ambos se mantienen por sí mismos. Por consiguiente, se hace del ser de lo finito un ser absoluto. Entonces aquí hay un dualismo que no se puede superar. Lo finito no debe ser tocado por lo infinito, pues si fuera tocado por lo infinito desaparecería. En consecuencia, debe existir un abismo infranqueable entre los dos, lo finito por un lado y lo infinito por otro. Tal es la forma en que al entendimiento se presentan las cosas, y el progreso a lo infinito no es más que una traducción dentro del esquema de lo sensible de esta oposición del entendimiento sobre lo finito y lo infinito.

¿Diremos que existe una unidad entre los dos? Ahí hay algo acertado. Pero decir que existe una unidad de lo finito y lo infinito, también es tomarlos como separados uno de otro y por consiguiente no esperar una verdadera unidad, como la que debiéramos ver. Afirmar esta unidad, es sostener algo falso y superficial, y significa dejar subsistir lo finito al margen de lo infinito, ¡sin que lo finito haya sido suprimido-sublimado!

Luego, lo mismo que en el comienzo de la Lógica, habíamos procurado en vano buscar una unidad del ser y de la

nada, y se había llegado a alcanzar esa unidad sólo en algo diferente de ellos, que es el devenir, hace falta aquí un movimiento que difiera de la afirmación de unidad para ver el vínculo verdadero entre lo finito y lo infinito.

Aquí Hegel se refiere al *Filebo* de Platón. En efecto, en ese diálogo, no sólo respecto de lo finito y de lo infinito, sino en relación con lo uno y lo múltiple, Platón explica cómo lo uno implica lo otro, cómo sólo hay unidad a partir de lo múltiple y que la relación de las ideas, siguiendo lo que propone Hegel, debe hacernos superar la idea misma de unidad. De lo contrario, se finitiza lo infinito, no se tiene más que un infinito finito. Pues lo que hace falta es ir hacia lo infinito como afirmativo, que es lo que contiene lo finito como algo suprimido-sublimado, para tomar el término con el que con mayor frecuencia hemos traducido la ambigua y un poco misteriosa palabra *aufgehoben*, o sea lo que es a la vez suprimido y sublimado. Vale decir, que la verdad de lo finito, es su idealidad, es el hecho que acontece en lo infinito. Reencontraremos esta idea en el pasaje de la Gran Lógica que vamos a estudiar y ella nos permitirá apreciar qué es el idealismo. Esencialmente es la afirmación del hecho de que lo finito se supera a sí mismo. Dicho de otro modo, es la afirmación del hecho de la idealidad de lo finito. Esta idealidad de lo finito es la proposición fundamental de la filosofía y cada filosofía verdadera, por consiguiente, es idealista.

En las mismas páginas insiste sobre la importancia de la idea del verdadero infinito; todas nuestras concepciones fundamentales dependen de esta idea.

Ahora podemos referirnos a la Gran Lógica. Las páginas que vamos a leer son un esfuerzo para ir poco a poco hacia el ser para sí, hacia la superación del *Dasein*, del ser determinado, por el ser para sí. Los pasajes que comentaremos están constituidos de dos observaciones que se agregan a lo que habíamos dicho: el infinito malo y la progresión de lo infinito como deber ser; hemos visto en efecto, cómo se ligan para Hegel esas ideas; ellas son la expresión de una contradicción que se da como solución y como cosa última, aunque de ninguna manera sean solución y cosa última.

Sin embargo, la progresión a lo infinito tiene un valor; ese infinito malo es ya en cierto sentido, en forma oculta, el infinito bueno, pues el infinito malo es la primera elevación en el pensar de la representación sensible. Sólo que esta representación aún no llega a autoposeerse. Dice que ella tiene por contenido sólo una especie de nada y es una huida por sobre su límite, sin llegar a reunir en sí la unidad y la oposición, sin llegar a transformar lo negativo en positivo, lo que será la naturaleza misma, la esencia misma del verdadero infinito. Como Hegel lo dice, es pues una reflexión que permanece incompleta.

Mas, sin embargo, en esa misma progresión a lo infinito, en el infinito malo, encontramos dos determinaciones muy importantes porque son ya las determinaciones del verdadero infinito, instauradas de manera oculta e implícita en el infinito malo. Vale decir, que allí existe en primer término la oposición. de lo finito y de lo infinito y en segundo término la unidad de lo finito y de lo infinito.

Cuando lleguemos al verdadero pensamiento, al verdadero *Denken*, podremos retener en el espíritu estas dos afirmaciones a la vez, la oposición de lo finito y de lo infinito, la unidad de lo finito y de lo infinito y las compararemos una con otra. Pero hasta aquí no se parecen en algo que es superior a ellas, y una conduce a la otra como a su contraria, y el espíritu pasa de una a otra sin poder precipitar el acto por el cual se elevará al verdadero infinito.

Por tanto esa progresión a lo infinito, ese infinito malo, se produce por todas partes donde se persista, donde se haya incurrido en la contradicción de la unidad de las dos determinaciones que terminamos de mencionar, y de su oposición. Observamos que lo finito y lo infinito se oponen, vemos que son uno, pero lo vemos en sucesión y por consiguiente no llegamos a lo infinito verdadero.

Ahora bien, si observamos los dos términos de que se trata, lo finito y lo infinito, comprobamos que cada uno implica al otro. Qué se dirá pues: ¿existe lo finito? Es decir, que hay algo que es supresión-sublimación, *Aufhebung* de sí mismo. No podemos pensar lo finito sin pensar que es nece-

sario ir más allá de lo finito de alguna manera particular, puesto que encierra un otro que difiere de sí, y también porque lo llamamos finito, podemos decir que encierra su autonegación, lo infinito, que en cierto modo encierra en sí la unidad de él y de su negación.

Hegel vuelve constantemente sobre la idea de que en el infinito malo está presente por así decir, el verdadero infinito, mas sin que ello se trasluzca, porque todavía estamos en la región en donde existe el más allá, el *Jenseits*, la separación.

Constantemente fluctuaremos de la afirmación de la separación a la afirmación de la unidad. Ya sea que tomemos lo finito o lo infinito, nos remitiremos a lo otro, pues lo finito no es lo infinito, pero lo infinito mismo requiere, por así decir, lo finito. Hegel dice, en la página 41, que sobre lo infinito hay otro finito; ya que existe la unidad de ambos. Pero lo finito es negativo aún; hay pues separación entre los dos.

Por lo expuesto, es necesario pensar que, en cierta forma, así como lo finito contiene lo infinito, lo infinito contiene lo finito. Y de esta manera oscilaremos constantemente, como ya lo dijimos, de la separación de ambos a la unión de ambos. Esto es lo que vemos en la página 41. Una vez que hemos afirmado su separación, estamos forzados a afirmar su unión. Una vez enunciada su unión estamos obligados a darnos cuenta de que hay separación.

Podemos decir, si se quiere, que se trata de un estudio fenomenoló ico, no sólo en sentido hegeliano, sino también husserliano, de las dos ideas de finito e infinito, en tanto que ellas se implican una a otra.

Podemos ejemplificar esta consideración con la idea de la progresión a lo infinito de las causas y los efectos. Ciertamente, es así como primero se ha presentado en la historia de la filosofía. Existe una progresión a lo infinito de causas y efectos, porque cada causa es un efecto, porque, dicho en otros términos, cada causa tiene una causa en su momento. Las dos ideas de causa y efecto se definen una por la otra, cada una es indispensable para la otra. Del hecho de que cada una es indispensable para la otra, Hegel concluye quizá con

un poco de precipitación, que forzosamente existe una progresión a lo infinito de causas y efectos.

Ahora bien, si reflexionamos en la idea de causalidad, veremos que hay en ella misma un doble movimiento de separación y de unión que de otra manera habíamos notado en las relaciones de lo finito y lo infinito. Si en todo fenómeno buscamos una causa, tendemos a aislar del fenómeno una de sus partes, la que llamamos causa. La causalidad es pues el producto de una actividad de separación. Pero a la vez advertimos que existe una unidad entre la causa y el efecto. Por consiguiente, enseguida vemos allí el movimiento del espíritu que ahora, en los mismos fenómenos, sucesivamente encuentra unión de causas y efectos, y separación de causas y efectos.

Lo que acabamos de exponer nos ayuda a descubrir que simultáneamente damos un paso en la determinación de lo que se nos había aparecido como producto del devenir: el algo. Tenemos una cosa distinta de otra cosa. El efecto es diferente de la causa y por tanto existe una unidad entre los dos.

Permanentemente hallamos el mismo movimiento de unión y separación que caracteriza al propio espíritu, ahora de separación y unión de la causa y el efecto. Esta relación de causa y efecto es una forma, y hasta la forma, sostiene Hegel en la página 141, de la progresión a lo infinito. Y estamos en presencia de verdades parciales que individualmente son errores. Por ejemplo, si decimos que lo finito y lo infinito son una unidad, si lo expresamos así de pronto e inmediatamente, es un error que debe estar seguido por la afirmación contraria que también es un error: son opuestos uno al otro.

Siempre encontramos pues el juego de oposición y de unión que define la naturaleza misma del movimiento del espíritu. Y la verdad es la rectificación de los errores sucesivos. Aquí reencontraremos una fórmula análoga a ciertas fórmulas que hallamos en Nietzsche, en otro contexto.

Pero esas unidades y esas oposiciones son inseparables unas de otras, y por consiguiente, poco a poco tomamos conciencia que aquello que se traslucía a través de las oposiciones, es el verdadero infinito. Mas por el momento no estamos sino

ante lo infinito tal como se desarrolla en el entendimiento, y que, por lo mismo que se desarrolla en el entendimiento, toma las formas contradictorias que sólo podrán unirse una vez que hayamos superado el momento en que nos hallamos.

La solución de la contradicción no está en el reconocimiento de la igualdad de la exactitud y de la igualdad de la inexactitud de las dos afirmaciones. Como ya hemos visto la solución la encontramos en la afirmación de que esas afirmaciones son momentos, vale decir, que es la idealidad de las afirmaciones lo que explica que podamos reconocerlas a las dos.

Pues esa sustitución monótona, que cambia permanentemente la oposición por la unidad, y la unidad por la oposición, es a la vez la negación de la unidad como negación de la oposición. Y sin cesar encontramos que lo finito se supera a sí mismo; en un sentido, cae en lo infinito, pero en lo infinito que ininterrumpidamente engendra otra vez lo finito y que en definitiva debe haber allí una unión de ambos, de tal manera que lleguemos hacia algo afirmativo, la verdad afirmativa, hacia lo que él llama afirmación, que será la verdad de los dos, que se exhibirá como la verdad de los dos y la originalidad de ambos.

Llegamos entonces a conocer cómo pueden resolverse las dificultades en que nos hallamos, cómo pueden reconciliarse por la idea de idealidad de cada una de las afirmaciones; una se referirá a otra, y eso definirá lo que Hegel llama pensamiento especulativo, o en otros términos, la razón. Esto es lo que supera la pura contradicción del entendimiento agotando los momentos opuestos en su unidad. Observaremos entonces que cada uno de los momentos contiene su otro en sí mismo. El ejemplo de la dialéctica de lo finito y de lo infinito no es más que un ejemplo particular de esta dialéctica general que caracteriza el espíritu humano.

Hemos llegado a la verdad afirmativa, a la unidad con movimiento propio, que es la comprensión, la aprehensión de dos pensamientos y que constituye su infinitud, y que entonces nos permite dar un paso hacia la reflexión sobre sí, pues no hay que olvidar que lo que debemos aguardar al final de este desarrollo es el para sí, el ser para sí. La relación consigo, no

la relación consigo inmediata sino la relación infinita consigo misma, es la infinitud misma.

Algunas veces, dice Hegel, nos preguntamos cómo se hace para que lo infinito salga de si y devenga finito. Este es un interrogante mal planteado. La esencia misma de la filosofía depende de la forma en que se formulen tales preguntas. Se cree haber planteado un interrogante que el filósofo no puede contestar: cómo lo infinito sale de sí para devenir finito, y así se cree que de manera definitiva se ha triunfado de la filosofía. Mas, Hegel observa, que hace falta cultura, *Bildung*, para saber preguntar. Y este es el interrogante que planteamos, pues estamos al comienzo de la representación ordinaria (que es, según sobreentiende Hegel, una representación espacial). Pero no basta con esto. En realidad lo infinito contiene por sí mismo lo finito. No hay pues un momento en el que salga de sí hacia lo finito. Si se plantea el problema, es que se está en una reflexión incompleta, aunque obstinada, en contra de esta unidad. El afirma aquí esta unidad, no obstante que haya hesitado anteriormente ante el término. Luego piensa que observando los fenómenos, vale decir, los movimientos propios del espíritu, tal como se nos aparecen, se muestra con claridad, *erklärt*, como lo expresa en la página anterior, que no existe un infinito que primero haya sido infinito y que después se torne finito, sino que por sí mismo, de ahora en adelante es tanto finito como infinito. Lo infinito no sale de él para ir hacia la finitud, porque en tanto que unidad abstracta no tiene ninguna verdad, ninguna consistencia. (Ni lo finito ni lo infinito son realidad en sí mismos, y es sobre esta inseparabilidad sobre la que no hay que decir sólo que es concebible, sino que realmente es el concepto, la noción misma, tal como Hegel quiere que la tengamos.

Pues el interrogante que se nos planteaba es una pregunta que teníamos que negar, porque lo infinito del cual parte es un infinito que no tiene verdad alguna, que sólo es una unidad abstracta, y lo finito del que parte no tiene así más que una verdad abstracta. Lo que corresponde decir, con preferencia, es que lo infinito ha salido eternamente de él, y no en cierto momento, para ir hacia lo finito. Podemos sostener que tam-

poco el ser puro es simplemente algo para sí, no lo es sin tener su otro; en sí, lo infinito es, pero a la vez en el sentido que tiene su otro junto a él y en él, y ello es lo que lo caracteriza.

Luego, podemos reafirmar en ese sentido la unidad determinada de lo finito y de lo infinito, unidad ideal, y de esta manera tenemos el *Dasein*, pero el que ahora se aproxima cada vez más al para sí, al ser para sí. Por otra parte —y éste es el contenido de la segunda observación— es lo que caracteriza al idealismo. La afirmación de la proposición de que lo finito es idea constituye el idealismo.

El idealismo en filosofía sólo consiste exclusivamente en no aceptar lo finito como un ente verdadero. En este sentido toda filosofía es idealista en esencia, o por lo menos reconoce al idealismo como su principio. Y el problema consiste en saber hasta qué punto ella impulsa realmente el principio del idealismo.

Afirmar que no existe otra filosofía que la idealista —afirmación que yo creo muy discutible— es el fundamento de una obra sobre Schelling, recientemente aparecida, que ve en éste la culminación, *die Vollendung*, del idealismo alemán, vale decir de la filosofía, pues en el aludido historiador de la filosofía existe, como en Hegel, una identificación entre el idealismo y la filosofía verdadera.

Lo dicho, expresa Hegel, también se aplica tanto a la religión como a la filosofía, pues la religión reconoce tan poco como la filosofía la finitud en su carácter de algo último y absoluto.

Sería interesante confrontar el pasaje de los escritos juveniles de Hegel, en donde realizaba un esfuerzo por crear, un poco a la manera de Schelling, una filosofía positiva, una filosofía que admitiera la positividad definida en un sentido totalmente distinto del que aquí acepta.

En consecuencia, continúa Hegel, la oposición de la filosofía idealista y de la filosofía realista no tiene significación, puesto que no hay filosofía realista. Los principios de la filosofía antigua como los de la moderna, ya sea el agua, la materia, los átomos, son pensamientos, son lo general, lo ideal, no son cosas.

¿Se nos dirá, acaso, que cuando los presocráticos se referían a principios como el agua o los átomos, admitían algo empírico? No es exacto. Los presocráticos eran verdaderos filósofos. El agua que menciona Tales, es el agua empírica, pero asimismo es el en sí o la esencia de todas las otras cosas, ella es el principio de las cosas, las que por su parte no son independientes, no están fundadas en sí, sino puestas a partir de algo distinto, a partir del agua.

Hay una dificultad en la afirmación que terminamos de enunciar; se refiere a que llamamos ideal tanto al principio como a lo que se desprende de él. La noción es por cierto ideal, la idea, el espíritu, pero las cosas sensibles son ideales en el sentido que están tanto presentes como suprimidas y sublimadas en el concepto, en la idea, en el espíritu. Existe entonces una dificultad en el uso mismo de la palabra ideal, ya que tanto se aplica a lo que de manera clásica se designa como substancia como lo que de igual forma llamamos fenómenos.

A veces lo ideal es lo verdadero, lo concreto, en el sentido hegeliano de la palabra concreto, y otras son los momentos de ese primer ideal, lo que es suprimido y sublimado en él, los fenómenos llamados ideales, mientras que, por ejemplo, en Tales todos los fenómenos no son sino transformaciones de la fluidez universal. Luego, los momentos de lo uno total concreto son ideales, mas ideal también es la totalidad concreta en la cual se suprimen y subliman esos momentos y de la que son inseparables.

Hegel aquí no ha resuelto esta ambigüedad; pero advertimos fácilmente cómo, por la idea del espíritu, ella no puede ser resuelta y esta solución está implícita en el parágrafo siguiente, que es el último de este segundo capítulo. "Mas la dificultad, expresa Hegel, es que al mismo tiempo diremos que las ficciones de la imaginación son algo ideal. Sólo que hay que ir más allá de la imaginación. Es preciso ver aquello de lo cual depende la imaginación, que es el *Geist*, el espíritu", y sabemos la importancia que tenía la idea del *Geist* en el idealismo alemán.

Hegel sostiene que el ejemplo privilegiado del *Geist*, es el *yo*, y en efecto, por la consideración del yo, llegaremos

a lo que queremos llegar por el momento, esto es, al ser para sí. El ser exterior no sólo está suprimido y sublimado en la simplicidad del *yo*; es para mí, idealmente está en mí. Y aquí reencontramos el idealismo tal como ha sido definido por Hegel en el pasaje anterior.

Se trata pues de la idea del para mí, del en mí. Evidentemente, en principio, ya sea el idealismo inconsciente de la conciencia en general o el idealismo autoconsciente (en Fichte), no es más que un idealismo subjetivo que se circunscribe a la forma de la representación, y que dice: el contenido de la representación es mío. Y entonces se arriesga provocar una oposición entre la subjetividad y la objetividad. Pero esto significaría permanecer en un idealismo formal. Por consiguiente, es necesario superar el idealismo subjetivo para dirigirse, no hacia la afirmación unilateral de la objetividad como ser determinado exterior, sino hacia lo que, no en éste sino en otros pasajes, Hegel llama idealismo objetivo. Es evidente que ese idealismo subjetivo en cierto sentido no nos hace perder nada, puesto que se limita a decirnos que todo lo que yo conozco está en mí; mas, por otra parte, tampoco nos permite ganar nada, precisamente porque no nos hace perder, dice Hegel, pues expresa simplemente que la representación, el yo, el espíritu que es mío está colmado or el mismo contenido de la finitud. Lo que hay que superar es la oposición de la subjetividad y la objetividad. La oposición de la forma de la subjetividad y de la forma de la objetividad es una oposición de finitudes. Pero el contenido tal como se alberga en las sensaciones, en la intuición o hasta en el elemento más abstracto de la representación, del pensamiento, contiene las finitudes en su plenitud; y si suprimimos la oposición de lo subjetivo y lo objetivo, como Hegel aspira, y podemos ponernos de acuerdo con él en este punto, nada se habrá perdido. Con excluir esta oposición, que es sólo un modo de la finitud, nada se elimina. Y así podemos volver a la idea del *Dasein*, mas ahora, enriquecida. Puesto que todo es para mí, iremos al ser para sí, que es el contenido del tercer capítulo.

Hegel nos ha dicho que la idealidad puede designarse como la cualidad de lo infinito. Lo que hemos visto, la ince-

sante búsqueda que realiza la sucesión de lo finito a lo infinito y lo infinito a lo finito, es precisamente la idealidad. Pero debemos aclarar algo sobre esta noción de idealidad.

No es otra cosa, afirma Hegel, que el proceso del devenir. Por otra parte, recordemos que el devenir mismo, pasaba, como lo hemos visto, al ser determinado. El devenir producto del ser y de la nada pasa al *Dasein*. Aquí tenemos un pasaje del mismo estilo, que hace que la supresión-sublimación de la finitud y de su opuesto pueda permitirnos lo que Hegel llama un regreso a sí, un regreso a sí mismo que es el ser. Ahora bien, el regreso a sí es lo que precisamente se definirá en el tercer capítulo, en donde Hegel estudiará el ser para sí.

Tenemos pues una reaparición de la idea de ser. La idea de ser había aparecido por primera vez como la idea más abstracta, que en definitiva era la nada. Reapareció en la idea del ser determinado, el *Dasein*, cuando el ser tiene una negación que lo determina, y ahora sabemos que puede haber una negación de esos diversos *Dasein*, siempre finitos y que cada vez se suceden uno a otro. Nos dirigiremos entonces hacia la idea de negación de la negación.

Hegel decreta, quizá demasiado pronto, que esta negación se relaciona consigo, y relacionándose consigo misma constituye lo que estamos buscando, vale decir, el ser para sí.

Por otra parte, todas las páginas que hemos estudiado pueden retenerse para una consideración fenomenológica de las ideas de finito y de infinito, una reflexión sobre la forma en que cada una de esas ideas implica a la otra y una reflexión sobre el modo en que el espíritu humano, por la dialéctica que le es propia, pasa de una a otra oponiéndolas y uniéndolas.

Para comprender bien estas páginas habría que retrotraerse a los primeros escritos de Hegel, anteriores a la *Fenomenología del Espíritu*, en que oponiéndose a Fichte y a Schelling en ciertos aspectos, trata de estudiar cómo existe una unión de la unión y de la no unión, se esfuerza por descubrir la primera forma de lo que más tarde será en él la idea de concepto. Y asimismo de continuo debemos recordar las páginas de la *Fenomenología* y en particular aquellas consagradas a la conciencia infeliz, donde vemos traducida en el

dominio afectivo, histórico y fenomenológico, en sentido hegeliano, la oposición de lo finito y lo infinito, que sólo se tocan, pues lo que hace falta —y es lo que Hegel trata de alcanzar con la Lógica— es ver que se implican, que se presuponen uno a otro.

Tomaremos el comienzo del tercer capítulo sobre el cual podemos formular algunas preguntas respecto de la forma en que Hegel ha constituido su Lógica, ya sea la Gran Lógica o la Lógica de la *Enciclopedia*. Creo que allí hay algo que no es por entero satisfactorio. Hasta ahora se lo podía seguir, aquí mismo puede seguírselo; pero es necesario que nos demos cuenta que él aspira a pasar al dominio de la cantidad. ¿Por qué para dirigirse hacia el dominio de la cantidad hace falta pasar por el ser para sí? Creo que hay algo en el hegelianismo que no anda bien, a menos que no se piense que la idea de unidad —yo creo que es lo que piensa Hegel— supone la idea del yo. Quizá esto hace que tome el ser para sí, antes de tomar lo uno y lo múltiple.

Falta saber sin embargo si la cantidad es la verdad de la cualidad y si la cualidad está verdaderamente suprimida y sublimada (y no sólo suprimida) en la cantidad. ¿De qué manera podemos concebir la cantidad como superior al ser para sí?

En primer término nos dice, con referencia a este ser para sí: en el ser para sí el ser cualitativo está realizado, es el ser infinito. Al comienzo de la lógica el ser es el ser sin determinación. El ser determinado es el ser suprimido y sublimado, pero sólo inmediatamente suprimido y sublimado.

Llegaremos a la idea del verdadero infinito que es el ser cualitativo y el ser cualitativo completo. Siempre estamos en la primera esfera de la lógica, que es la de la cualidad, y la esfera se cierra aquí, en tanto que habíamos partido del ser abstracto, pasando por el ser limitado, limitado, vale decir, suprimido y sublimado de manera inmediata y sin que la unidad del ser y de su determinación sea puesta, nos dirigimos al ser para sí, que es la negación de la negación, y por ello verdadera afirmación.

En consecuencia, tenemos un ser completamente deter-

minado en lugar del ser que Hegel llama el ser del comienzo, que era por entero indeterminado.

Hasta aquí la unidad del ser y de su negación, la unidad de lo finito y de lo infinito no se había alcanzado, o sólo la veíamos delinearse. El *Dasein*, el ser determinado, es la esfera de la diferencia, la esfera del dualismo, el campo de la finitud, el paraje de la finitud. Será necesario pues superar esta esfera de la diferencia. Será menester trascender y colmar, equilibrar la diferencia entre el ser y su finitud o su determinación entre el ser y su negación, de modo que haya unidad entre el ser y su negación. Hegel afirma que esto sólo puede suceder si hay una relación del ser consigo mismo, de manera tal que él resulte el ser determinado absoluto por un equilibrio con el ser obtenido merced a la negación de la negación.

Volvamos la mirada hacia atrás: la cualidad, la alteridad, el límite, así también como la realidad, el en sí, el deber ser, son imaginaciones incompletas de la negación en el ser, negación en la cual la diferencia todavía se mantiene como fundamental.

Lo dicho nos dará el orden con que debemos tratar las cosas en el tercer capítulo. Partiendo del hecho que el ser para sí es el ente para sí inmediato, vemos que es la unidad, mas la idea de unidad supone que junto a la unidad hay otra unidad, vale decir, la multiplicidad de los unos que se distinguen de la unidad, y para que subsista esta multiplicidad hace falta que haya una especie de fuerza de repulsión entre los unos. Pero es menester también que a la vez que existe oposición haya unión. Lo uno pasa a la multiplicidad de los unos; es la repulsión, mas la alteridad de los unos debe suprimirse y sublimarse en la idealidad, vale decir, que la fuerza de repulsión debe completarse con la fuerza de atracción. Obtendremos entonces una especie de cambio constante, de cambio constante de la repulsión en atracción y de la atracción en repulsión, un poco similar, simplemente, a la modificación que había entre lo finito y lo infinito, y en definitiva ocurrirá que cada uno equilibrará al otro, de tal manera que se borrarán ambos en tanto que formas distintas.

Hegel nos invita a imaginar que la cualidad podrá transformarse en cantidad.

La cualidad llegó a su propia cima al transformarse en ser para sí; pero ahora, por el equilibrio entre la repulsión y la atracción, podremos dirigirnos hacia la cantidad.

Tal es el tránsito que se esboza entre la cualidad y la cantidad. Por otra parte, Hegel pensará más adelante que existe un puente posible que va desde la cantidad a la cualidad. Pero con sobrados motivos yo creo que para él la cualidad es primaria y por consiguiente, lo primero que hay que ver es cómo se va de la cualidad a la cantidad. ¿Es necesario pasar, como dice Hegel, por las fuerzas de atracción y de repulsión? ¿Es indispensable insistir sobre este punto de la dialéctica hegeliana? Me parece un poco dudoso.

Al estudiar el ser para sí en tanto que tal, el ser para sí en tanto que él mismo se ha dado en el proceso que terminamos de ver, y aquí captamos bien esta consideración de las cosas tal como ella se presenta en el espíritu de Hegel, observaremos que se caracteriza por dos aspectos. Podríamos decir, usando un término husserliano, que en primer término se caracteriza por la intencionalidad, vale decir, por el hecho que la conciencia se dirige hacia un objeto. Es lo que dice Hegel. "Pero por más que se dirija hacia un objeto, ella no es conciencia sino porque regresa a sí misma, porque es sujeto. Luego la conciencia es unidad de lo que podemos llamar intencionalidad e interioridad.

La conciencia, pues, es relación con algo distinto. Sólo hay conciencia cuando existe lo otro de la conciencia, que está suprimido y sublimado por la conciencia y de cuya conciencia hace abstracción, mas por lo mismo que ella hace abstracción, lo supone. Por consiguiente, si buscamos saber qué es la conciencia, veremos primero que es vínculo con lo otro, comunidad con lo otro, y en segundo término, supresión-sublimación de ese vínculo con lo otro. Lo otro no será más que algo suprimido-sublimado, vale decir, algo que aparecerá como el momento de la conciencia, la conciencia que es el ser para sí.

En consecuencia, lo que define la conciencia, es que ella llega más allá de su límite, más allá de su alteridad, de tal

manera que en tanto que negación de esta alteridad, regresa de lo infinito hacia sí.

Allí observamos una interpretación de la idea de conciencia donde se unen, si se quiere, por anticipado, la intencionalidad husserliana y la idea que la conciencia es una vuelta sobre sí y todo ello está integrado en el movimiento del logos que define la misma lógica.

Y bien, esto no es otra cosa que lo que hace un instante llamamos lo ideal, el movimiento de la idealidad. Y vemos que por más enredada que esté con lo que es su negativo, con su otro, la conciencia siempre permanece *bei sich selbst*, es decir, junto a sí, cerca de sí. Esta unión de lo junto a sí y de lo fuera de sí es lo que caracteriza a la conciencia y es lo que ha hecho que aquí encuentre su lugar, después del capítulo sobre el *Dasein* determinado, después del capítulo de la unión y la oposición de lo finito y lo infinito. La conciencia es reunión de la alteridad y la ipseidad.

Sin duda que existe dificultad para ubicar el ser para sí entre las consideraciones sobre lo finito y lo infinito que acabamos de estudiar y la unidad matemática. La cuestión marcha menos bien cuando la progresión a lo infinito supone la cantidad. Pues todo esto sólo está superficialmente bien ordenado. Si llegásemos más lejos, creo que se notaría el exceso de artificio.

DECIMA CONFERENCIA

Tenemos en estudio el ser para sí que constituye el tercer capítulo de la Lógica de Hegel, y éste se halla consagrado a la cualidad, y debe conducirnos de la cualidad a la cantidad. Muchos interrogantes se plantearán respecto del modo en que Hegel ordena las cosas. ¿Ha tenido razón en ubicar la cualidad antes que la cantidad? Dependerá del dominio de los problemas que se examinen. Tal vez si se quiere constituir una teoría de la realidad, la cantidad debe estar ubicada en primer término, por ser el mundo acontecimiento formado de vibraciones puramente cuantitativas antes de separarse como conjunto de cualidades. Si, por otra parte, se toma la cualidad quizá no fuera necesario aceptarla de manera tan puramente lógica y abstracta como lo hace Hegel. Quizá fuera necesario utilizar la cualidad sensible. Es verdad que en la *Fenomenología del Espíritu* nos muestra que no hace falta, según él, seguir esta vía. Dejando de lado la idea según la cual es necesario partir de la cantidad desde un punto de vista científico, si se constituye una teoría de la realidad, descartando la idea de que sea menester partir de una cualidad verdaderamente cualitativa, como vendría a ser la que habría que adoptar si se quiere constituir una teoría de la realidad desde el punto de vista de la conciencia sensible, él parte de nociones muy abstractas, y las introduce en el capítulo cualidad, como lo son el ser, el devenir, el *Dasein*, y finalmente el ser para sí al cual hemos llegado en este momento.

Tengamos en cuenta en todo caso que no hay pasaje que nos permita acercarnos más a la Lógica de Hegel y a la fenomenología de Husserl que esta parte titulada el Ser para sí

en tanto que tal. Pues Hegel expresa que la conciencia contiene como tal la determinación del ser para sí, en tanto que ella se representa el objeto que siente o que ve, vale decir, en tanto que tiene en ella el contenido de este objeto que para ella es ideal de esa manera, y que por otra parte, en ese mismo acto, en la visión misma del objeto, aun cuando esté enredada en lo negativo de sí que es su otro, está cerca de sí, *bei sich selbst*.

Así, lo que caracteriza de manera general a la conciencia, es ser con lo otro, con lo negativo de ella misma y estar a la vez simultáneamente junto a sí. Esta es la doble característica que explica, en sentido estricto, su reflexión.

Continúa diciendo que el ser para sí es la actitud polémica negativa en relación con lo otro que limita la conciencia, y por ello, por esta negación de ella misma, la conciencia es reflexión en sí misma, aun cuando al lado del regreso de la conciencia en sí y de la idealidad del objeto, exista todavía una realidad de éste en tanto que es conocido como *Dasein* exterior. Pues la conciencia conoce un *Dasein* exterior a ella, tiene conciencia del *Dasein*. Así es como se nos aparece la conciencia, *erscheint*, y así es como resulta objeto de la fenomenología. Vemos en ella un dualismo, dualismo entre un objeto que le es exterior y que ella conoce, y ella misma que es para sí y tiene el objeto en sí misma. No es que ella esté sólo junto al otro; a la vez está junto a sí. Esta es la definición de la conciencia.

Mas es necesario distinguir de la conciencia —en donde había ese dualismo— lo que Hegel llama la autoconciencia, en donde el dualismo está superado. Y el aspecto de la relación con lo otro, con el objeto exterior, se aleja en beneficio del ser junto a sí que es la autoconciencia.

Así es como tenemos en la autoconciencia el ejemplo más próximo de la presencia de lo infinito, ya que en el capítulo anterior hemos estudiado las oposiciones entre lo finito y lo infinito, y la autoconciencia nos acerca a lo infinito. A decir verdad —expresa Hegel— todavía es un infinito abstracto, pero mucho más concreto que el que teníamos antes cuando considerábamos el ser para sí de manera general.

Por tanto, observamos algo en ese parágrafo que antes, en la Edad Media, como también después, se caracteriza como la intencionalidad de la conciencia. El estar junto al otro es al mismo tiempo regreso sobre sí mismo en la reflexión de la conciencia.

Y vemos de qué manera, más allá de la conciencia y de la autoconciencia, nos dirijimos hacia una infinitud, si bien no concreta, por lo menos más concreta.

Por ello, podemos pasar a la primera división que aquí hace Hegel en el capítulo sobre el ser para sí en tanto que tal. Simultáneamente analizará —y lo primero se verá de manera sucinta— los vínculos del *Dasein*, o el ser determinado y del ser para sí; en segundo lugar, algo que designa como el ser para lo uno o el ser para uno, y en tercer término lo uno. Luego estudiaremos cómo se pasa de lo uno a lo múltiple, y asimismo la repulsión y la atracción y por esa vía daremos algunos pasos hacia la teoría de la cantidad.

¿Qué es el ser para sí tal como hasta este momento lo define Hegel? Pues en cierto sentido sólo al final de la Lógica tendremos el verdadero ser para sí; pues aquí se define, de alguna manera, un ser para sí provisional. El ser para sí es la infinitud que se abisma en el ser simple y al abismarse en éste, ella es *Dasein*, es ser determinado, en tanto que la naturaleza negativa de la infinitud, que es negación de la negación, ahora es puesta en forma de inmediación del ser sólo como negación en general, como negación cualitativa pura. Por consiguiente volvemos a caer de alguna manera en el ser determinado que ya hemos visto, pero hacia el cual es necesario volver para abordar el problema que plantearemos: lo uno y lo múltiple. Al nacer lo múltiple de lo uno, requiere que veamos cómo se llega a la idea de lo uno; Hegel piensa que se logra a partir del *Dasein*.

Ya hemos estudiado el ser inmediato, el *Dasein* inmediato; se lo distingue del ser para sí, porque no es para sí sino en tanto que su determinación es infinita, y que por consiguiente el *Dasein* es momento del ser para sí, pues el ser para sí contiene el ser afectado por una negación.

De tal manera vemos cómo alcanzamos junto al propio

Dasein, nos dice Hegel, no sin algún subterfugio, una determinación que a la vez es otro y ser para otro. En efecto, ya hemos estudiado que la conciencia está vuelta esencialmente hacia lo otro, pues es necesario que haya un retorno, y una inclinación del ser determinado hacia la unidad infinita del ser para sí, y el momento del *Dasein* del ser determinado ahora se presenta como lo que Hegel llama el ser para uno. Yo creo que hay mucho artificio en esta exposición de Hegel; antes de llegar a lo uno es menester que pase por el momento muy abstracto que llama el ser para uno, al que ahora tenemos que analizar. Pues nos hace falta saber cómo es lo finito en su unidad con lo infinito, o lo que es igual presentado de otra manera, en tanto que ideal. Esto es lo que expresa el momento del ser para uno.

El ser para uno es para algo, pero todavía no vemos con claridad el algo para el cual será. En todo caso lo uno de lo cual sería un momento todavía no es, y apelamos a lo que teníamos frente a nosotros, no lo uno, sino el ser para uno o el ser para lo uno. Esto es todo lo que podemos alcanzar aquí. No es más que un ser para otro y por no ser más que ello, lo otro es lo uno, este otro es el ser para lo uno. El ser para lo uno, entonces, es simplemente lo que fue el ser para otro. Mas no es para un otro; él mismo es el uno para el cual es. En el fondo lo que acabamos de explicar, en forma brumosa, es el concepto de espíritu o de yo. El yo, el espíritu, Dios, son ideales, porque son infinitos, mas al ser para sí, no son distintos de lo que es para uno. Lo uno para el cual es lo que tratamos de definir, sólo es eso; eso mismo es el yo, que es el *Geist*, o aun Dios, en tanto se lo represente como *yo* y como *Geist*. Pues llegamos a un momento en que se nos presenta una infinitud ideal que es para este uno indeterminado ante el cual nos hallamos.

Hegel se esfuerza por ir hacia lo real, pero realiza una serie de rodeos para llegar y uno de ellos, es la idea del ser para lo uno o para él.

Aquí hay un pasaje poco menos que intraducible; creo que la expresión alemana podría traducirse en inglés, mas no en francés: *was für ein Ding etwas sein*, qué clase de cosa es.

Hegel ve allí una expresión del idealismo natural de la conciencia, porque no se pregunta lo que una cosa es para otra cosa, sino lo que ésta es para una cosa. Tengamos en cuenta que esto sólo es idealista si se reemplaza: cosa por hombre. Lo que una cosa es y lo que es para una cosa, aquí se identifican, dice Hegel. El pasaje no es susceptible de traducirse y en la traducción francesa ha sido omitido.

Pero lo que nos interesa es que la idealidad se nos aparece, la idealidad de ese ser para uno. Hemos dicho que estamos en presencia del yo, de Dios, del espíritu en tanto que son ideales, pero a la vez es sumamente necesario que exista allí alguna realidad que se les pueda atribuir. Pues hay una idealidad que también es realidad, no separada de esta idealidad, y que es un primer paso hacia algo que se alcanzará al final de la Lógica.

Por el momento sólo debemos ver las cosas y los seres únicamente como Dios y yo, desde el punto de vista de Hegel. La autoconciencia, el espíritu, Dios es lo ideal, la relación pura consigo; yo soy yo para mí, ambos son una y misma cosa, cada uno de los dos no es sino uno para uno, y Dios es Dios para él. No podemos decir más. El espíritu es sólo para el espíritu. Dios es sólo para Dios y sólo esta unidad que es Dios, Dios como espíritu.

Pero notamos que todo lo expuesto permanece demasiado abstracto si se lo aproxima a lo que llamamos autoconciencia, porque la autoconciencia implica una diferencia entre ella y lo otro, vale decir, que implica una idealidad representante; unida a una realidad tiene, como ya dijimos, en el momento en que aproximábamos la Lógica de Hegel a la Fenomenología de Husserl, un contenido determinado que es su representación y que posee el aspecto de ser como negativo suprimido y sublimado: un *Dasein* del cual ella es consciente y que por lo mismo está junto a ella.

Según Hegel, lo que se aclara en el capítulo "El ser para uno", es el principio mismo del idealismo. Y toda filosofía es idealista, para él, y simplemente se trata de saber en qué medida el principio se continúa de manera consecuente. Aquí Hegel se opone a Spinoza y a los Eleatas, porque piensa que,

tanto Parménides como Spinoza no han concebido sino lo que él llama la negación abstracta de toda distinción, sin haber puesto en ella la idealidad. Dicho en otros términos, objeta a Spinoza y a Parménides haber establecido una sustancia más que un sujeto. El ser eleático y la sustancia espinocista no son sino la negación abstracta de toda determinación sin que se haya instaurado en ellos la idealidad.

Ambos han postulado una unidad inmóvil, la afirmación absoluta de una cosa; no llegan a la categoría de sujeto y de espíritu. Tampoco llegan, dice, a la categoría del ser para sí.

Y entonces opone Malebranche a Parménides y sobre todo a Spinoza. El idealismo del noble Malebranche es en sí mucho más explícito, porque para él Dios es el que posee en sí todas las verdades eternas, las ideas y las perfecciones de todas las cosas, de tal manera que las verdades eternas y las ideas son suyas, sólo suyas. Así llega a un Dios autoconciente. Según Malebranche no vemos las ideas sino en Dios. Dios despierta en nosotros la sensación de los objetos por una acción que no tiene nada de sensible.

Luego, en oposición a la sustancia espinocista, de la cual sólo sabemos que es una infinidad de atributos de la que no podemos decir que sea una mente, el Dios de Malebranche es una mente que piensa las verdades eternas y que de manera ideal posee en sí las verdades eternas.

Pues aquí, dice a favor de Malebranche, está presente el momento del idealismo explicitado y concreto que falta en el espinocismo, puesto que la idealidad absoluta, vale decir, Dios, está determinada como saber. Mas a pesar de la pureza y la profundidad del idealismo de Malebranche, por una parte, queda demasiado indeterminado y por la otra introduce un contenido absolutamente concreto, como el pecado y la salvación.

Pero no es menos cierto que la determinación lógica de la infinitud que debiera ser fundamento de esos vínculos no está dirigida hasta el fin por sí misma, y así este idealismo elevado y colmado de continuo, que en efecto es el producto de un espíritu puro, todavía no es el resultado de una mente especu-

lativa pura tal como debería serlo (vale decir, no es la mente de Hegel).

Por otra parte, expresa, si no estamos de acuerdo con Spinoza, tampoco lo estaremos con Leibniz: y en esta misma nota referida al ser para lo uno es donde habla del idealismo leibniziano. Este idealismo, permanece más que el de Malebranche en los límites del concepto abstracto. La mónada leibniziana, el ser representante o representativo en Leibniz, es esencialmente ideal, es ser para sí, pero aún de manera abstracta. Sin duda Leibniz, al sacar a luz la idea de representación da un paso adelante, como no lo hizo Spinoza. Aquí la representación es una determinación más concreta (sin duda no tan concreta como la redención en Malebranche), sólo que esta idea de representación se ensancha de tal manera en Leibniz que pierde su significación, ya que en él hasta lo inconsciente es algo que representa y que percibe. Y finalmente la alteridad se suprime, *aufgehoben*, en el sistema; pero aquí *aufgehoben*, quiere decir sencillamente suprimido. El espíritu y el cuerpo, de manera general las mónadas, no son distintas unas para otras, o como lo expresa un poco más adelante, por lo menos no lo son sino desde el punto de vista de un tercer término, que es la mónada de las mónadas, Dios, o el filósofo, pero ninguna de las mónadas limita con otra.

Ninguna de las mónadas limita con otra. No accionan una sobre otra. Todas las relaciones que tienen un fundamento en el *Dasein* caen y la multiplicidad es una multiplicidad ideal e interior. La mónada no se relaciona más que con ella misma; todos los cambios se desarrollan en su interior y no son vínculos de la mónada con las otras. De manera, dice, que no existe devenir en el verdadero sentido de la palabra. Pienso que va demasiado lejos cuando sostiene que las mónadas no limitan unas con otras, lo mismo que cuando afirma que en Leibniz no hay devenir. El emplea esta interesante expresión: sólo hay un devenir simultáneo que está incluido en el ser para sí de cada una de las mónadas. Entonces, que haya pluralidad de mónadas, que estén unas en relación con las otras determinadas como otras, esto no concierne a las mónadas, pues ello sólo es verdad desde el punto de vista del

tercer término del cual hablábamos hace un instante, el que constituye la mónada de las mónadas. Ellas no son en sí mismas resultado de la relación de unas con otras. Luego, existe una multitud de seres para sí sin relación unos con otros. Las mónadas sólo son en sí o en Dios, o bien en el sistema que así las representa, pero ellas mismas no pueden representarse como alteridad en relación con otras, según lo sostiene Hegel. Su alteridad está ahí, pero cae fuera de ellas, cae en lo otro, que es Dios. Existe pues una exterioridad de cada cosa, de cada mónada en relación con todas las otras mónadas, dejando de lado el caso de Dios. Hay una multiplicidad abstracta, sin *Dasein* —dice—, que existe al margen, y se va de esta multiplicidad abstracta inmediata, no captada o captada por la representación de la creación, a una unidad que permanece igualmente abstracta, y se va luego de nuevo, en un idealismo formal, de esta multiplicidad abstracta a la unidad abstracta.

La armonía de las mónadas es algo que está fuera de ellas, es la armonía preestablecida por la mónada de las mónadas y no hay ser para otro, por eso es que el sistema de Leibniz es un ejemplo de este ser para lo uno al cual está consagrado ese capítulo de Hegel.

Ahora bien, lo mismo que hemos dicho contra Spinoza, contra Leibniz, como contra Parménides, en otra forma podemos decirlo contra Kant y Fichte, al cual Hegel aprecia menos todavía. Pues el idealismo de Kant y de Fichte, como hemos dicho, no supera la esfera del deber ser, que en el fondo es la esfera de la progresión hacia lo indefinido, y permanece en el dualismo del ser determinado y del ser para sí. En ese sistema hay algo que se llama, según Kant, la cosa en sí, y según Fichte el choque infinito que es el comienzo de nuestro mundo por la acción del no yo sobre el yo; esto acontece inmediatamente al yo y es sólo uno para el mismo yo. Se parte de una alteridad que se eterniza como ser en sí negativo, pero no se dirige a la verdadera negación de la negación, y se conserva siempre esta idea del más allá, del *Jenseits*, a la que Hegel gusta criticar.

Podemos tomar ahora la tercera parte del capítulo, vale

decir, lo uno, antes de pasar a los vínculos de lo uno y de lo múltiple. El ser para sí, expresa Hegel, es la unidad simple de sí mismo y su momento, esto es, del ser para uno. De tal manera, en esta definición aún demasiado abstracta del ser para sí, vemos que éste es la unión de lo uno y del ser para uno. Pero hace falta que lleguemos a la idea de unidad: hasta aquí hemos alcanzado la idea del ser para uno, mas no lo uno. Faltaría preguntar a Hegel cómo llegaremos a la idea de ser para uno si antes no hemos llegado de manera consciente o inconsciente, a lo uno. Mas así es la marcha de Hegel y nosotros la seguimos. Lo que está presente es sólo una determinación única, la relación en sí de la supresión-sublimación. Los momentos del ser para sí se han eclipsado en la indiferencia (es necesario para que pasemos a la cantidad). Tenemos una inmediatez que se funda en el acto de negar (todo esto es importante para el tránsito a la cantidad).

Luego tenemos algo inmediato: la forma de la inmediatez, vale decir, el ser, adviene al ser para sí; y pasamos del ser para sí al ente para sí, y desde el momento que este ente para sí aparece, a la vez que desaparece su significación interior, alcanzamos el límite abstracto de sí, esto es, la unidad.

Hegel hace aquí un esfuerzo que, según mi criterio, no es más que desesperado, por ir de categorías puramente lógicas a lo que será el fundamento del capítulo siguiente, la cantidad. Es necesario pues que alcance la idea de lo uno a partir del ser para sí. Para ello hace falta que transforme el ser para sí en un ente para sí, un ente para sí inmediato, y este ente para sí inmediato, que es el límite abstracto de sí mismo, es lo que Hegel llama lo uno.

Y de allí podemos pasar a la multiplicidad, porque desde el momento en que hemos obtenido la relación simple del ser para sí consigo, advertimos que hay varios seres para sí, varios inmediatos, varios entes determinados y por consiguiente Hegel piensa —y a decir verdad no creo ciertamente que lo haya logrado— haber pasado de la idea de ser para sí como totalidad a la realidad, y en verdad, dice, a la más estable, a la más abstracta de las realidades, a lo uno.

El ser para sí que teníamos hasta aquí, es la unidad del

ser y del ser determinado. Y vemos al mismo tiempo, en los pasajes que nos habían recordado la Fenomenología de Husserl, que existe un vínculo con lo otro. Entonces hay otros, es decir, lo uno al que hemos llegado no es el solo uno, y también la idea de uno implica para sí misma la idea de otros unos.

En consecuencia, tenemos que distinguir lo uno en sí mismo, y lo uno en su relación con otra cosa tan vaga como posible, que será el vacío, y finalmente nos dirigiremos hacia la multiplicidad de los unos. Puesto que lo uno que hasta aquí hemos alcanzado no está capacitado para la alteridad, es inmutable. Es el vínculo simple del para sí consigo mismo en el cual se eclipsan sus momentos en sí y en el cual él toma la forma de inmediatez, vale decir que sus momentos son momentos determinados. Al comienzo de nuestra trayectoria estudiamos el ser, el ser puro completamente indeterminado; aquí tenemos un ser y un uno que empieza a ser determinado, pues su indeterminación, dice Hegel, de manera que puede parecer caprichosa, su indeterminación en la determinación que es relación consigo mismo, que es ser determinado absoluto, que es ser en sí puesto, aun ella es una determinación de este uno hacia lo cual tendemos y a partir de ello hay una dirección hacia algo diferente.

Lo que tenemos es algo puesto por nosotros, y en un sentido algo de lo que no podemos decir nada ya que es lo uno por completo abstracto, y de inmediato veremos que el símbolo más adecuado de ese uno abstracto es el átomo.

Por otra parte, en esta inmediación simple ya no tenemos más mediatización entre el ser determinado y la idealidad. Toda diferencia y toda multiplicidad han desaparecido. No hay nada en lo uno que tenemos ahora y en un sentido es la nada, una nada puesta. Si se quiere es el átomo, pero más claro aún, es el vacío que separa los átomos y es lógico que los atomistas hayan postulado a la vez los átomos y el vacío. La nada postulada como existente en lo uno, es la nada en tanto que vacío. Así el vacío es la cualidad de lo uno en su inmediación.

Esto nos hará volver al interrogante que habíamos formulado. ¿En verdad se habla de la cualidad cuando se nos

dice que ese vacío es la cualidad de lo uno, o dicho en otros términos, que la nada es la cualidad de lo uno?

De todas maneras llegamos a conocer que hay un vínculo necesario entre lo uno al que hemos llegado y el vacío, vínculo extraño porque en el fondo lo uno o los unos, según veremos, son lo vacío y al mismo tiempo están separados por el vacío; lo uno tal como acabamos de definirlo es el vacío como relación abstracta de la negación consigo misma.

Pero es necesario del primer vacío, que es constitutivo de los átomos, de los unos que nos aparecen, distinguir el vacío que es el intervalo entre los unos, entre lo múltiple. En consecuencia, de la inmediación simple que es la primera nada que son los átomos, distinguiremos el vacío y hace falta que coloquemos fuera de ellos el vacío. Todo ello no es más que una especie de encarnación, sin duda muy abstracta, del ser para sí y del *Dasein* en donde la exterioridad es impulsada tan lejos como sea posible. Las relaciones entre los átomos son exteriores a los propios átomos. Luego en cierto sentido hemos retrocedido del ser para sí al ser determinado, al *Dasein*. Y después de haber puesto este ser para sí puramente abstracto y vacío experimentamos la necesidad de colocar entre las diferentes encarnaciones, en la medida en que aquí pueda hablarse de encarnación de los seres para sí, una negación que involucra al ser determinado de la nada y al vacío. Existen los *Daseinde* y el vacío; diríamos por cierto que existe lo negativo y lo negativo de lo negativo.

Así como pensó Hegel que habia encontrado la confirmación de lo expresado sobre el ser, sobre la nada y sobre el devenir, en la filosofía presocrática, en tanto que transcurría de Parménides a Heráclito, vio de igual modo en el atomismo el ejemplo de lo que acababa de encontrar en esta especie de deducción que tratamos de seguir.

Lo uno, en su forma de ser determinado, es la etapa de la categoría que en los antiguos se presentó en la forma del principio atomista. Para ellos existen los átomos y el vacío. Cuando hablamos de átomos, realizamos un progreso con relación al ser de Parménides. La abstracción, cuando llega a esta

forma, tiene un carácter definido mayor que el ser de Parménides y que el devenir de Heráclito.

Por consiguiente, vemos que lo que hace Hegel es al mismo tiempo que una deducción de las categorías, una historia de la filosofía, la que por otra parte, se adapta justamente en este caso y no por casualidad, puesto que la filosofía de los atomistas deriva directamente de la filosofía de los eleatas, como en especial lo señalaron los historiadores ingleses de la filosofía griega, Burnet, entre otros; la obra de Demócrito ha consistido en separar al ser de Parménides en múltiples pequeños seres, que son los átomos y para el resto ha tomado la contraparte de la gran idea de Parménides: el no ser no es, afirmando que el no ser es en forma de vacío.

A pesar del progreso y del orgullo que puedan experimentar los atomistas al reducir la infinita multiplicidad del mundo a esta oposición simple, los átomos y el vacío, es preciso observar que aquí nos movemos en la abstracción; se trata de una comodidad para la reflexión representativa.

Sin duda es fácil para el entendimiento representarse los átomos y el vacío y no hay pues nada sorprendente en que el principio atomista se haya mantenido y que se haya completado con la idea de una mezcla exterior de los átomos entre ellos, mezcla que explicaría el origen del mundo.

Vemos en el atomismo que lo uno y el vacío, son el ser para sí, el ser en sí cualitativo, lo más elevado (dice sofísticamente Hegel) pero caído en la exterioridad más completa. Allí se alude a una suerte de decadencia que iría, pero no es lo que Hegel dice, de Leibniz a los atomistas, si se pudiera cambiar el curso de la filosofía, ya que tal vez no hubo una exterioridad tan completa en Leibniz como en los atomistas. Por otra parte, no es tal la opinión de Hegel, según la cual la mezcla exterior de los atomistas es superior a la carencia de mezcla en Leibniz.

Existe aquí una dureza, una tenacidad absoluta de los elementos de lo real, y la determinación, la multiplicidad, la ligazón no son más que los vínculos completamente exteriores. Por tanto, para llegar a una visión real de las cosas será menester esforzarse en realizar todo lo contrario de lo que

hacen los atomistas, vale decir, ver el ser para lo otro como esencial al ser para él, esto es, que se estará llevado a negar la idea de átomo, y será necesario transformar la idea de vacío en la idea de negatividad y de movimiento negativo.

Cuando ellos ya reconocían el vacío como fuente del movimiento se dirigían hacia una determinación cualitativa. Así se estará inducido a dejar los seres y el vacío de lado, indiferentes unos a los otros. Cuando sostuvieron que el vacío era el fundamento del movimiento, los atomistas vieron algo real, a condición que se transforme la idea de vacío en idea de negatividad. Esta afirmación del vacío como fundamento del movimiento encierra en ella el pensamiento más profundo según el cual en lo negativo reside el fundamento del devenir, el fundamento de la inquietud del movimiento de sí. Lo negativo es desde entonces la verdadera negatividad de lo infinito.

Hegel señala que la física no se ha desembarazado de los principios del atomismo de manera completa; hoy podemos repetirlo con más seguridad que antes. Y dice que aun si se abandonan los átomos por las moléculas y las partículas, la física permanece sin embargo, por eso mismo, en tanto que ella es siempre más o menos atomista, en el dominio de la ausencia de concepto, en el dominio del anticoncepto, no menos que una ciencia del Estado que parte de la voluntad particular de los individuos. Será necesario entonces poner en relación esos unos que son múltiplos unos de otros, lo que podrá hacerse por la repulsión y la atracción.

Completaremos lo dicho con los pasajes de la Lógica de la *Enciclepedia.*

Volvemos al ser para sí. Como lo uno sin diferencia, lo uno que excluye toda otra cosa cuyo vínculo consigo mismo es inmediatez y que como relación de lo negativo consigo mismo es lo uno (todo esto nos parece demasiado artificial, por lo menos en la presentación, y por otra parte es la presentación la que constituye su fuerza), y de allí, como de la Gran Lógica, debemos dirigirnos hacia lo uno en sus relaciones con lo múltiple. Es la misma trayectoria que aquí cumple Hegel, pero de manera más clara.

El ser para sí, dice, es la cualidad realizada, puesto que

tenemos en la conciencia una de las cúspides de la cualidad, y el ser para sí contiene en tanto que tal al ser y al ser determinado como uno de sus momentos ideales.

Hemos realizado un progreso respecto del algo tal como lo habíamos estudiado en la lección precedente, puesto que hay aquí, no ya una determinación finita del algo en su diferencia con lo otro, sino una relación con lo otro y una determinación infinita que comprende en sí la diferencia como suprimida y sublimada. Del mismo modo que en la Gran Lógica, pero de manera más precisa, expresa que si deseamos comprender qué es el ser para sí, debemos referirnos al yo. Nos conocemos a nosotros mismos como seres determinados, vale decir, en primer término, separados de otro ser determinado y al mismo tiempo vinculado con él. Así lo acabamos de precisar, y es sobre lo que hemos insistido cuando hablábamos de los elementos husserlianos de esta lógica de Hegel. Y sabemos también cuál es la amplitud del *Dasein* a la vez que advertimos que ella se estrecha y agudiza hasta tomar esta forma simple del ser para sí. Por el hecho de que podemos pronunciar yo, ego, existe aquí la expresión de una relación consigo infinita y a la vez, negativa. Esto es lo que distingue al hombre de las bestias y de manera general de la naturaleza. Se conoce como yo y las cosas de la naturaleza no pueden llegar nunca al ser para sí libre; limitadas al ser determinado, sólo son ser para el otro.

Esto le permite un desarrollo algo más completo que el que habíamos visto sobre los vínculos de las ideas de realidad e idealidad. Lo que es necesario evitar es poner en el mismo plano, sin transformarlas, las ideas de realidad e idealidad. No hace falta ubicarlas una al lado de otra; no es preciso creer que más allá de la realidad, fuera de la realidad, todavía hay algo, algo diferente que sería la idealidad. La idealidad no es un algo que estaría fuera de la realidad y al lado de ella. Pero el concepto mismo de idealidad consiste en que ella es la verdad de lo real.

Podemos recordar aquí lo dicho sobre la verdad; para Hegel la verdad es concebida a veces como el principio, pero más generalmente es lo que sucede en un momento, es la

esencia, en sentido hegeliano de la palabra esencia, de ese momento. Por consiguiente, después de cada uno de los momentos de la marcha hegeliana, el momento será enfocado en su verdad cuando se llegue al momento siguiente, de manera que la verdad de la realidad esté en la idealidad. No hay que creer que a la realidad haya que verla y que más allá de ella haya algo. Una idealidad tal que estuviera al lado de la realidad, o aun por encima de ella, sólo sería una palabra vacía. La idealidad no tiene contenido sino en tanto que es la idealidad misma del algo con el cual podemos relacionarla. El algo no es esto o aquello, el esto y el aquello comentado al comienzo de la *Fenomenología del Espíritu*, pero es el *ser determinado*, definido como realidad, y este *ser determinado* no tiene verdad sino en tanto que se transforma en idealidad; fuera de ella no tendría ninguna.

Con frecuencia, se unen las dos ideas de idealidad y de realidad con las dos ideas de espíritu y naturaleza, la naturaleza como realidad, y el espíritu como idealidad. Esto no está demasiado claro. Pero se cometería un error si se pensara que la naturaleza es algo fijo y cerrado en sí. La naturaleza no es algo que pueda mantenerse sin espíritu. La naturaleza no alcanza su designio y su verdad, tal como acabamos de definirla, sino en el espíritu. Y por su parte el espíritu no debe concebirse como un más allá abstracto en relación con la naturaleza, pero no es verdaderamente espíritu ni se mantiene como tal sino en tanto que conserva en sí la naturaleza suprimida y sublimada.

¿Alguien tiene preguntas que formular?

Sr. *Scherer*: ¿Cuál es el concepto de conjunto que fundamenta esto? ¿Es el mismo concepto del para sí que se vuelve a encontrar en la autoconciencia y en el átomo? ¿Y en qué sentido es allí historia de la filosofía?

Sr. Wahl: Una primera cosa debo señalar, y es que esta historia de la filosofía está tratada muy libremente, porque Spinoza y Leibniz aparecen antes que los atomistas. Esta no es, en efecto, una historia de la filosofía. Hegel ha recogido referencias que cita como ejemplos. Un poco más adelante hay una comparación, por otra parte interesante, entre Leibniz

y los atomistas. Y la historia de la filosofía pareciera que cuadrara muy bien para el ser y el devenir, esto es, Parménides y Heráclito; para la nada, sería necesario ocuparse del *Sofista*, o de Gorgias, por ejemplo, y eso equivaldría a tergiversar la historia de la filosofía poniendo a Gorgias antes que a Heráclito.

No es entonces por completo historia de la filosofía. Son ejemplos que eligió Hegel para que sigamos mejor su desarrollo. Es pedagógico más que histórico. Y al mismo tiempo es polémico porque sobre todo cuando se trata de Leibniz y de Spinoza y hasta de los atomistas, él está en contra.

Con la historia misma de la filosofía no se comprende del todo bien, por ejemplo, la creación del ser para uno que es extremadamente abstracto en su presentación, el que forzosamente no es átomo, que tampoco es mónada, que por otra parte, se aplica también, dice él, tanto a Dios como al alma. Ese ser para lo uno no es más que un paso en una demostración. Lo que se había circunscripto es el ser para sí, mas aquí no puede llegar al completo ser para sí, pues no puede resultar completo ser para sí sino al final de la Lógica. Luego es un ser para sí tal vez arbitrariamente delimitado. Es necesario ir de este ser para sí a lo uno, vale decir, volver a pasar por el *Dasein*, que pensábamos haber dejado de lado. Es menester que se nos diga que el ser para sí se presenta como *Dasein* inmediato, que ese *Dasein* inmediato se presenta en forma de lo uno; por otra parte, quizá habría que expresarlo así para conformarse mejor a la historia de la filosofía. Además se llegará de la cantidad a la cualidad porque de alguna manera se conocía la cualidad. Dicho en otros términos, la tarea que se ha impuesto Hegel tal vez no pudo cumplirla, mas para nadie resultaba posible.

UNDECIMA CONFERENCIA

Hemos hablado del atomismo como teoría de la multiplicidad de las unidades, de la multiplicidad de los unos.

Lo uno y el vacío constituyen el ser para sí en su ser determinado más próximo. Es necesario ver con claridad que el ser para sí tal como lo comprende Hegel en este momento de su meditación no es algo similar al ser para sí según Sartre, puesto que es anterior a todo el desarrollo de la idea que se observa en la Lógica; es un ser para sí anterior a la cantidad y que al final del capítulo debe revelarse como principio de la cantidad.

Hegel prosigue diciendo que, en el fondo, en una filosofía como el atomismo lo uno es puramente negación, lo que en resumen está marcado en un sentido por la palabra misma "átomo" que es un término privativo, y el vacío es del mismo modo negación por esencia, por lo que no se tienen sino negaciones, una frente a otra, y el ser para sí tal como lo definiremos por el momento es el compuesto de esas dos negaciones que por una parte son los átomos y por la otra el vacío. Cada uno de estos términos, "átomo" y "vacío", son negaciones y al mismo tiempo se fundan como un ser determinado, como un *Dasein*.

Sin embargo, existe diferencia entre los átomos y el vacío; unos, es decir, los átomos, son la negación en la determinación del ser, mientras que el vacío es la negación en la determinación del no ser. Porque en el fondo ambos son especies de nada para Hegel, mas uno con el aspecto de la determinación del ser, el otro, con el aspecto de la determinación del no ser.

Pero en definitiva para Hegel esto sólo es una apariencia, como igualmente todos los aspectos del movimiento que están ante el espíritu y que son el espíritu mismo, porque en el fondo el átomo no es en él —ya que es pura similitud consigo mismo—, más que una especie de vacío. Luego, resulta muy difícil, según Hegel, hacer esta distinción entre los átomos y el vacío; en un aspecto el átomo es tan vacío como el vacío. Pues el átomo es en sí lo que es el vacío fuera del átomo.

No obstante, decimos, por otra parte, que el vacío es; por consiguiente de igual manera que acabamos de sostener que el átomo es negación y vacío, podemos decir que el vacío es algo afirmativo. Esta posición es tan verdadera —provisionalmente verdadera— como la posición que terminamos de abordar hace un instante.

Tenemos que avanzar un paso más porque este uno representa a los átomos, no al átomo; en consecuencia, podemos concluir que lo uno siempre es devenir hacia una multiplicidad de unos.

Pero después de afirmar esto, Hegel se retracta porque no podemos decir que es ciertamente el devenir. Ya hemos definido el devenir como un tránsito del ser a la nada, y debemos completar a Hegel, o un tránsito de la nada al ser, mientras que aquí tenemos pasaje de lo uno a los unos. Por consiguiente, lo dicho no está por completo de acuerdo con la definición que habíamos dado del devenir en general. Eventualmente, es necesario hacer una distinción entre el pasaje de lo uno a los unos, y el pasaje de la nada a lo uno.

Debemos retener de lo que acabamos de decir que lo uno se relaciona negativamente consigo mismo, y aquí Hegel da otro paso. Si esta relación de lo uno es negativa en relación con ella misma, lo uno entonces se rechaza, por así decir, fuera de sí. Pero esto tiene un nombre: repulsión. Existe una fuerza de repulsión en lo uno que hace que éste salga de lo uno.

A esto quería llegar Hegel; él quiere constituir dos fuerzas y aquí vemos la primera: la repulsión, y por otra parte existe la atracción, y Hegel piensa que cuando hayamos conocido la unidad de la repulsión y la atracción, tendremos posi-

bilidad de pasar de la categoría en que estamos ahora a la categoría siguiente que es la de la cantidad.

La repulsión, tal como se nos aparece por el momento, es la posición de los múltiples unos, es el hecho de que lo uno salga de sí, pero de tal manera que haga fuera de él otros "unos" distintos que ellos mismos. Esto es lo que Hegel, según su concepto, llama repulsión, la repulsión como existente en sí. Veremos que hay una segunda aparición de la repulsión pero derivada de la primera, que será lo que mantiene los unos constituidos unos fuera de otros.

Vemos, en efecto que los unos son ahora presupuestos, unos frente a otros. En suma, esto lo extraemos de nuestra descripción fenomenológica, podemos decir, del atomismo; el atomismo es la aparición de los unos. Y lo que hay de verdad en esta consideración fenomenológica en sentido husserliano, en esta consideración fenomenológica del atomismo, es que resulta verdad que históricamente el atomismo nació de una especie de meditación sobre el eleatismo. Es una meditación sobre lo uno de Parménides. Parménides negó la nada y por un movimiento dialéctico y fenomenológico, ahora en sentido hegeliano, se va de esta negación parmenídea de lo múltiple, de lo múltiple y del no ser, a una afirmación de este múltiple y de este no ser; esto es lo que constituye el atomismo.

En consecuencia, ahora los unos son presupuestos unos contra otros, son unos múltiples; ellos están presupuestos por la repulsión de lo uno en relación consigo mismo; son presupuestos, vale decir, como si no estuvieran puestos por el espíritu, sino puestos en ellos mismos.

Mas, observa Hegel, permanecemos siempre en una multiplicidad exterior, ya sea en el atomismo, de cual terminamos de hablar, ya sea en la monadología. Y también señala, en contra de Leibniz, que la monadología permanece en cierto sentido en las consideraciones más exteriores, más cerradas a la exterioridad que el atomismo; la mónada es un mundo completamente cerrado en sí. Una mónada, la mónada, no tiene necesidad de ninguna de las otras mónadas. Por consiguiente, Leibniz es el filósofo que ha visto más las cosas desde el punto de vista de su exterioridad abstracta; pues los átomos de los

atomistas se entremezclan, sostiene Hegel, aunque de manera inconsecuente respecto de la doctrina, puesto que en efecto ello sucede por el *clinamen* que Epicuro decreta de modo harto arbitrario, mientras que las mónadas están en una independencia indiferente. La multiplicidad de las mónadas es pues una determinación fija y estática de tal manera que no puede haber allí unidad de mónadas sino desde el punto de vista de lo que Leibniz llama la mónada de las mónadas, esto es, Dios, o a partir del filósofo que observa las mónadas y que es Leibniz.

El capítulo siguiente se titula "Repulsión y atracción" y su primera parte en la Gran Lógica lleva por título "Exclusión recíproca de los unos".

Los unos múltiples on entes, su ser o sus relaciones mutuas es una no relación, vale decir, que est relación les es completamente exterior, puesto que es el vacío; esto para el atomismo, y hemos visto que para Leibniz el caso es todavía más grave desde el punto de vista de Hegel. Tenemos pues a la vista lo inmediato, lo infinito inmediato, ya sean los átomos y las mónadas, y exteriores unos a otros, ya sean en el sistema de Epicuro o en el sistema de Leibniz.

Para aclarar un tant los pasajes que faltan explicar, ahora podemos recurrir a la Lógica de la *Enciclopedia* que proporciona observaciones, y tal vez una exposición algo más clara de las cosas.

La repulsión, dice Hegel en la Lógica de la *Enciclopedia*, la repulsión de los unos, es la posición de una multitud de unos, es su recíproca exclusión, y en un complemento expresa: cuando corrientemente nos referimos a lo "uno", tenemos de inmediato la idea de lo múltiple y entonces nos preguntamos cómo nace lo múltiple. Ahora bien, en la representación no encontramos respuesta para esta pregunt porque en la representación consideramos lo múltiple como dado de manera inmediata y lo uno sólo es uno entre los múltiples dados.

Pero a Hegel le preocupa constituir la idea de lo múltiple y constituirla a partir de la idea de uno. Pero, si nos movemos no ya en lo que él llama la representación, sino en el concepto, lo uno es la presuposición de lo múltiple y reside en el criterio

de lo uno que se pone a sí mismo como múltiple. Pues lo uno que es existente para sí mismo no es algo sin relación como el ser, como el ser del que partimos al comienzo es algo puesto como absoluto sin su relación, pero lo uno es siempre relación tanto como el *Dasein.*

Recordemos que partimos del ser indeterminado, *Sein*, que de allí fuimos al ser determinado, *Dasein*; en lo múltiple nos hallamos junto a los *Dasein* múltiples, pero cada una de las unidades que constituye esos múltiples no se relaciona como algo con un otro, sino que es un *Dasein* y una unidad de algo y de lo otro, y al mismo tiempo relación consigo y esta relación es una relación negativa.

Hegel quiere hacer aquí el mismo esfuerzo que acabamos de ver, un esfuerzo que va de lo uno a lo múltiple; y así, lo uno es algo que no puede sostenerse a sí mismo, lo uno es lo que es insostenible en sí mismo y lo que se rechaza a sí mismo, y en consecuencia lo que él pone son los múltiples.

Y bien, ese pasaje de lo uno a lo múltiple —retomamos la idea que analizamos hace un momento en la Gran Lógica— es lo que se expresa con la palabra repulsión. (Luego, lo uno ante el concepto que nos hallamos, es precisamente esto, vale decir, el acto de excluirse a sí mismo y postularse como múltiple.)

Hegel piensa pasar de la idea de lo uno a la idea de repulsión y con ésta imagina haber representado los múltiples. Lo uno consiste en excluirse, en ponerse como múltiple, pero cada uno de esos múltiples es un uno, y por ser uno transforma esa repulsión en su contrario por un dinamismo o un mecanismo inmanente en el propio pensamiento de Hegel; vale decir, que la repulsión —aún no estamos del todo aquí dentro de la Gran Lógica— se transformará en atracción. Así para llegar a la cualidad, es menester pasar por la repulsión que es el tránsito de lo uno a los unos y una vez alcanzada la repulsión tenemos que transformarla en atracción; luego por la unión de la repulsión y la atracción hemos de ver la constitución completa de los múltiples. La primera vez, ellos están constituidos por la simple repulsión; pero no pueden constituirse si no hay un conjunto que sea repulsión y atracción.

¿Cómo es que Hegel ha constituido esta especie de deducción, de construcción? Pensando a la vez en el *Parménides* de Platón y en los *Principios de la Filosofía de la Naturaleza* de Kant quien funda su idea de la materia —y Hegel insistirá en esto— sobre las dos fuerzas de atracción y repulsión.

Ahora podemos retomar la Gran Lógica en su más complicado desarrollo.

Los múltiples son entes, su relación es no relación, vale decir, que les es exterior, el vacío puro. Pero, como hemos dicho, ellos mismos son relación negativa consigo, la contradicción explícita, la infinitud puesta en la inmediatez del ser. Hay una repulsión recíproca que existirá entre ellos; será su ser determinado puesto. Se niegan recíprocamente; por lo mismo se ponen como tales a la vez y cada uno es uno para uno. Esta es una idea que ya habíamos definido. Pero después que cada uno se ha definido como siendo para uno, o lo que es igual, como siendo para sí, mas no de manera consciente, se niegan a la vez y rechazan su idealidad; cada uno es rechazado por un otro, es *aufgehoben* con el doble sentido, de suprimido y sublimado y convertido en uno que no sólo es para sí, sino que es para uno y de tal manera es otro uno para los otros.

Lo que mantiene esta multiplicidad es esta mediación mutua por la repulsión y, como enseguida veremos, al mismo tiempo por la atracción se suprimen y subliman recíprocamente y se ponen los unos a los otros. En el fondo, cada uno es igual que el otro, ya que, por el momento no estamos sino ante elementos que no son aún cantidad, que han de dar origen a la cantidad, y que son simplemente cada uno en su ser en sí y para otro de manera muy abstracta.

En cierto sentido son todos idénticos, pero al mismo tiempo deben reflejarse de determinada manera, lo que para nosotros los torna bastante misteriosos en sí mismos.

Existe pues, una unidad de todos, porque ninguno es diferente del otro; así al rechazarse mutuamente son idénticos en esta facultad de repulsión recíproca. Llegamos, en consecuencia, hacia el final de la página 162, a la afirmación de la identidad de esos múltiples, mas por eso mismo observamos que hay una similitud entre ellos, y de manera que me parece

discutible, Hegel dirá que esta similitud entre ellos, esta unidad de todos como siendo todos los que se rechazan entre sí, es la atracción. Y comprobamos el arte de Hegel para transformar una idea en su contraria. De la idea de repulsión aquí trascendemos a la idea de atracción. Esta identidad en la cual acontece su acto de repulsión, es la supresión-sublimación de su diferencia y de su exterioridad; es pues, su instaurarse a sí misma en la unidad; allí está la atracción.

Hallamos pasajes análogos en la Lógica de la *Enciclopedia*; es casi igual a lo que hemos dicho. Los múltiples son lo uno, lo que es lo otro; cada uno es uno, cada uno es lo uno de lo múltiple; son pues lo uno y lo mismo; y así a la vez que se da una actitud negativa de los unos múltiples por oposición de los unos a los otros, existe el nexo de unos con otros. En consecuencia, la repulsión es esencialmente atracción. La determinación cualitativa es por tanto puesta como suprimida y sublimada en una determinación que va a ser la determinación siguiente. Y es así que esboza el tránsito de la cualidad a la cantidad porque si bien hemos hablado de la idea de lo múltiple, es necesario que Hegel, para permanecer en la lógica de la Lógica, si se me permite, no haya considerado hasta aquí lo múltiple como existiendo en el dominio cuantitativo; es el dominio cuantitativo el que debe llegar a constituir y él piensa que logrará alcanzarlo por la unión de la atracción y la repulsión. Cuando haya supresión-sublimación de la determinación habrá cantidad. Lo uno exclusivo o el ser para sí se suprime y sublima y la determinación cualitativa pasa (suprimida y sublimada) al ser como cantidad. Aquí vuelve a desarrollar en la Lógica de la *Enciclopedia* el paralelismo de lo que él afirma con ese momento de la historia de la filosofía que es el atomismo. La filosofía atomística es ese punto de vista en el cual lo absoluto es considerado como multiplicidad de unos, y entonces lo que une esta multiplicidad de unos es el azar, es decir, lo que carece de pensamiento. Volvemos a hallar la idea ya comprobada según la cual allí no hay sino un vínculo puramente exterior, pero ese nexo puramente exterior, ese azar es a pesar de todo —lo sabemos por el pasaje de la Gran Lógica que hemos leído— superior a la concepción monadológica.

Examinamos un poco más de cerca el atomismo; observamos que el vacío es la repulsión misma representada como la nada entre los átomos. Es la propia repulsión, representada frente a una nada existente entre los átomos. Hay algo abstracto y falso en toda esta concepción, y ella sin embargo se ha mantenido, nos dice Hegel, hasta en los *Principios de la Metafísica de la ciencia de la naturaleza* de Kant y se advierte también en el dominio político en la forma de un individualismo atomista, cuando el Estado no es más que la relación exterior del contrato entre los individuos.

Así el principio de esta filosofía es el ser para sí en el aspecto de lo múltiple.

En la página siguiente de la Lógica de la *Enciclopedia* Hegel nos llama la atención sobre el hecho de que el atomismo no nos permite escapar a la metafísica, pero es una metafísica como las otras. No se escapa a la metafísica o, de un modo más preciso, al acto de llevar la naturaleza al pensamiento, por el hecho de arrojarse en brazos del atomismo; porque el átomo es un pensamiento, y la concepción de la materia como constituida por átomos, es una concepción metafísica. El hombre no puede ser jamás un físico puro en tanto que éste se opone al metafísico. Estar puramente en el dominio de la *physis*, ser puramente físico, nos dice Hegel, es ser un animal. El hombre está naturalmente más allá de la *physis*; él es por naturaleza metafísico puesto que es un ser pensante y dado que se trata de saber simplemente si la metafísica que haremos será del tipo adecuado, *rechten art*, o de una especie falsa —y el atomismo no se distingue de las metafísicas como una antimetafísica— es una especie de metafísica, pero, según Hegel, es un tipo falso de metafísica, porque es un pensamiento fijo del entendimiento en tanto que lo que nos hace falta es lo que Hegel llama "la idea concreta y lógica".

Retomemos ahora la Gran Lógica: tenemos pues, cierto número de independencias o unidades abstractas y formales, como nosotros las llamamos; estamos en el vértice del ser que es para sí, y tal vértice es esta independencia abstracta y formal que se autodestruye. Allí reside el error más grave, nos dice Hegel, —y a la vez el error más obstinado— que se

toma por la verdad suprema. No es sólo en el atomismo donde advertimos esta tendencia del entendimiento a convertir en estáticas las determinaciones y a no considerar, en consecuencia, la naturaleza de la razón; si aceptamos la libertad concebida abstractamente como ella aparece en Kant y en Fichte, si aceptamos el yo puro como se da en Fichte, comprobamos el mismo error que con otra forma tenemos en el atomismo. En Kant y Fichte hay una libertad que se engaña, por así decir, respecto de sí misma, y que pone su esencia en esta abstracción, que se vanagloria de estar cerca de sí y acceder a sí misma, de conquistarse en forma pura, mientras ella comete el más grave error.

Nada más alejado de la verdadera libertad que la idea que vemos en Kant, por ejemplo, de un comienzo absoluto, de una separación de los momentos del ser, o bien si prestamos atención al yo de Fichte, podemos decir que quiere conquistar su propio ser, pero que en este designio de alcanzarlo, debemos decir más bien que lo destruye y que su acción no es más que la manifestación de la nada de esta acción.

Aquí no podemos dejar de pensar en el capítulo de la *Fenomenología del Espíritu* sobre la conciencia infeliz. El pensamiento de Kant y de Fichte no es más que la expresión de esta conciencia infeliz, y lo mismo que habíamos dicho no hace mucho que para la constitución de todos esos pasajes debíamos a la vez referirnos al *Parménides* y a la obra de Kant sobre los *Principios de la Ciencia de la naturaleza*, ahora podemos expresar que asimismo debemos referirnos al *Parménides* y a la *Fenomenología* de Hegel.

Será necesario llegar —pero ello sólo será posible al fin de la lógica—, a la reconciliación, *Versöhnung*, que es el reconocimiento de aquello contra lo cual se torna la actitud negativa, esta actitud negativa que constituía los unos en forma de mónadas y átomos. Esta reconciliación será el reconocimiento de la esencia; será el acto de dejar lo falso negativo del ser para sí, a fin de ir hacia lo negativo verdadero, lo que sólo se revelará posteriormente con el ser para sí verdadero.

Hace un instante, en la lógica de la *Enciclopedia*, estudiamos un texto donde se decía que desde que tenemos la idea

de lo uno, poseemos la idea de lo múltiple. Hallamos el análogo de ese pasaje en la Gran Lógica, página 163. Es una antigua proposición según la cual lo uno es múltiple y muy especialmente, más aún que lo múltiple es uno, y yo mencionaba a este respecto el *Parménides*; ese pasaje, como el mismo Hegel observa, se halla muy cerca del *Parménides*. La verdad de lo uno y de lo múltiple se expresa en proposiciones que no hacen más que representarla de manera inadecuada, porque esta verdad no es más que un devenir, es sólo un proceso constituido de repulsión y atracción; según hemos comprobado eso no es el ser, no es el ser estático como el ser del filósofo *Parménides*; un ser que es tránsito, y precisamente la obra de la dialéctica de Platón en el *Parménides* consiste, por lo menos en parte, en la deducción de lo múltiple a partir de lo uno, nos dice Hegel. Para Platón se trata de partir de la proposición: lo uno es, y de esta proposición derivar la idea de lo múltiple; así como Platón en cierta manera deriva el pitagorismo y el atomismo de Demócrito a partir de la proposición: lo uno es.

Y ante todo si enfocamos esas proposiciones permaneceremos en una consideración que Hegel llama exterior, pues los múltiples son exteriores entre sí, y exteriores a lo uno. Es la forma más sencilla, pero también la más superficial de concebir esta dialéctica de la proposición: lo uno es, y la proposición que sigue: lo uno es múltiple, y recaemos en ese desarrollo filosófico que considera Hegel, es decir, que de Parménides pasamos a los atomistas. En el pensamiento de Demócrito, interpretado por Hegel, lo uno es lo que es lo otro, es decir, cada átomo es semejante a todo otro átomo. Es lo que aquí Hegel llamó el *factum*, el hecho ante el cual es necesario que nos coloquemos y en tal filosofía no hay más que captar ese *factum*, ese hecho simple.

Es verdad que duda el entendimiento, se rehusa a captar ese *factum*, porque hay algo que se le escapa; también será necesario que capte enseguida la diferencia entre esos distintos *facta*, entre esos diferentes hechos; no podemos captar la similitud de los unos sin que de cierta manera captemos después su semejanza. Hay tanto una diferencia como una semejanza.

La diferencia ya no puede ser eliminada lo mismo que la semejanza y recíprocamente. Los unos sólo pueden ser constituidos por el hecho de que a la repulsión le suceda la atracción; para que haya múltiples, según Hegel, en menester que exista esta repulsión, este acto de repulsión, porque él no acepta la expresión fuerza de repulsión que empleaba Kant.

Este acto de repulsión es la autodistribución y la división de lo uno; desde que poseemos este uno que surge de él para ir hacia lo múltiple, por tanto hacia los múltiples, su actitud negativa recíproca es impotente porque ellos se suponen mutuamente como entes. A la vez hay repulsión de esos múltiples productos de lo uno y atracción de unos por los otros; cada uno es un ente, cada uno debe surgir de sí de cualquier modo, y es lo que él llama el deber-ser de la idealidad, y ese deber-ser de la idealidad se realiza, pasa al acto en la atracción.

Habíamos considerado una deducción de la repulsión que es el acto por el cual a partir de lo uno alcanzamos lo múltiple, pero vemos que una vez que poseemos el producto de la repulsión tenemos como respuesta inmediata la atracción de unos con relación a los otros. En consecuencia, la repulsión pasa a la atracción, y ya hemos comprobado que los unos múltiples de cierta manera son lo uno, puesto que todos son semejantes entre ellos.

En el primer intento repulsión y atracción están separados; la primera es la realidad de los unos, la repulsión; la otra, su identidad puesta, la atracción. Es decir, que por lo demás, la atracción se funda sobre la repulsión puesto que es necesaria la presencia de los unos para que se atraigan mutuamente.

La repulsión es la presuposición de la atracción. La repulsión libera a la materia de la atracción. Si no hubiera unos éstos no podrían atraerse y esos unos son producto de la repulsión. Si la atracción estuviera sola, por otra parte, los múltiples serían representados como uniéndose en un punto; no habría más que un uno perezoso, y finalmente la atracción se negaría a sí misma, porque no podría tener atracción en el interior de un uno puro. Por tanto, la atracción supone ciertamente lo múltiple, y asistimos, según Hegel, a un juego entre

la atracción y la repulsión porque en algún sentido ahora podemos decir, después de haber sostenido lo contrario, que la atracción es la posición de un uno diferente de los otros, es la posición de los unos múltiples, y la repulsión es el hecho de que se relacionen entre sí. Por lo tanto, repulsión y atracción se transforman para el pensamiento, tal como lo concibe Hegel, una en otra, y asistimos al mismo tiempo a una unión de lo inmediato y lo mediato; los unos inmediatos retornan hacia sí en una especie de idealidad, pero tienen esta idealidad en algo distinto. Existe una forma de afinidad entre la atracción y la repulsión porque lo uno atrae hacia sí a los otros, por medio de la repulsión misma y es el conjunto de ambos el que da a aquello frente a lo cual nos hallamos y que podemos aún llamar con el término materia y cantidad, que otorga a eso ante lo cual estamos amplitud o plenitud...

Logramos, pues, advertir que repulsión y atracción se hallan entre sí en relación muy profunda. La diferencia de lo uno y lo múltiple se ha dividido en dos relaciones: repulsión y atracción, que se incluyen recíprocamente en lugar de excluirse y cada uno de los unos que parece excluirse del otro se une de cierta manera con el otro, ya sea según los textos de Hegel, quien transita de una idea a otra, por la repulsión, o bien por la atracción.

Lo que excluye algo de sí está en relación con aquello de lo cual está excluido y con lo que excluye. En consecuencia, el momento de la relación es a la vez la atracción y la repulsión; es que nosotros pasamos de una repulsión abstracta a una repulsión concreta, pues ambos términos son indivisibles, inseparables entre sí, al mismo tiempo que ellos son determinados como deber ser y límite el uno en relación con el otro. El deber-ser es su determinación abstracta en tanto que ente en sí. Uno de los dos es la posición de lo múltiple, el otro, la posición de lo uno, pero ya lo hemos dicho: podemos invertir los términos, y expresar también que lo uno es la idealidad o que lo otro es la idealidad, porque la idealidad se expresa en el fondo en ambos, y lo uno no es sino por medio del otro; lo hemos comprobado por la atracción la que sólo es si se da la repulsión, mas podemos decir lo mismo de la repulsión que

sólo es si hay atracción. Existe pues mediación de la una respecto de la otra, mediación recíproca. Pero esta mediación por lo otro es ciertamente negada y cada una de esas determinaciones es negación consigo mismo. Debe haber entonces un concepto único en el cual tenemos que unificarlas puesto que cada una presupone lo otro y es lo otro, podemos decir que cada una como momento —ésta es una de las palabras preferidas de Hegel— contiene a la otra.

El hecho de presuponerse, es decir (por una especie de juego de palabras muy hegeliano), de ponerse como quien dice fuera de sí, que caracteriza las dos determinaciones, permite que cada una suponga al otro como momento. Podemos llamar repulsión al hecho de presuponer; más, por otra parte, al hecho de ser presupuesto podemos llamarlo atracción. Así pues, al traducir las palabras repulsión y atracción con ayuda de los términos presuponer y ser presupuesto, vemos bien qué es la unión de ambos conceptos.

Volvamos ahora a la idea de unidad; lo uno, tal como lo hemos definido, es el hecho de salir de sí, es simplemente el hecho de ponerse como su otro, como lo múltiple, pero lo múltiple es el hecho de ingresar en sí y de ponerse como su otro, pues siempre existe esta unidad entre lo que Hegel llama la atracción y la repulsión y el hecho de ponerse fuera de sí y el de ingresar en sí están cada vez ligados recíprocamente hasta que lleguemos a ver al fin de la Lógica cómo se aplica no ya a algo anterior a la cantidad sino al espíritu mismo que integra en él todos los momentos, comprendido en ello en cierto sentido la cantidad.

En consecuencia, hay no separación del ser fuera de sí o repulsión, y el ser que se pone como sí, vale decir, atracción. Hay continuidad del uno al otro y ya hemos dicho que lo uno es ese devenir hacia lo múltiple. Habíamos subrayado que Hegel no quiere aplicar a ello la palabra devenir, pues el devenir es el tránsito de la nada al ser y no el tránsito de lo uno a lo múltiple. Pero en ese momento de su deducción piensa que puede aplicar la palabra devenir. La atracción de entes que son determinados es su idealidad, y la posición

de lo uno en que él se suprime y sublima como negación y producción de lo uno, es lo negativo de sí, es repulsión.

Lo que siempre está en el espíritu de Hegel en esos difíciles textos es la idea según la cual es necesario llegar a la idea de cantidad por la unión de la atracción y la repulsión.

Concluye el pasaje diciendo: Así hemos completado el desarrollo del ser para sí y hemos llegado a su resultado, y sabemos que ese resultado debe ser el tránsito de la cualidad a la cantidad. Es preciso que con la ayuda de la idea de *aufgehoben*, con la idea de la supresión-sublimación, pasemos de la categoría precedente, la cualidad, a la categoría siguiente de cantidad.

Ese proceso que es lo uno pone y contiene lo uno como uno suprimido y sublimado. Esta supresión-sublimación, que en primer término sólo es supresión-sublimación relativa, relación con otro *Dasein* (y por ello repulsión y atracción) nos permite llegar y mostrarse en la relación infinita de la mediación a través de la negación de esas relaciones exteriores de lo inmediato y del ente; debemos pasar más allá y llegar al resultado de ese devenir.

Ese devenir se abismará en el incesante movimiento de sus momentos, o más bien devendrá lo que se encuentra consigo en la inmediación simple; mediante esta expresión oscura Hegel pretende elevarnos a la idea de cantidad que será precisamente la inmediación simple a la cual llegamos después de haber pasado por esos momentos de la repulsión y la atracción; un límite que no es uno y que se establece en un ser, pero que es indiferente a este ser, es lo que constituye la cantidad.

Podríamos ver a partir de aquí las relaciones del desarrollo que acabamos de seguir y de uno de los pensamientos que están en su origen, la teoría de Kant en los *Primeros principios de la filosofía de la naturaleza*. Es lo que Hegel desarrolla en la observación final de la Gran Lógica, y en el parágrafo 28 de la Lógica de la *Enciclopedia*.

DUODECIMA CONFERENCIA

Estábamos en el pasaje en el cual Hegel a través de una nota, toma posición respecto de la construcción de la materia, según Kant, a partir de las fuerzas de atracción y de repulsión; comienza diciendo que comúnmente se habla de la atracción y de la repulsión como fuerzas; en el momento que se ocupa de la Lógica él evita decir que son fuerzas, y tiene razón, puesto que en el fondo, en el momento en que nos hallamos, la repulsión es la relación negativa de lo uno y lo otro; la atracción es el nexo de unión de lo uno y lo otro. No son fuerzas.

Por lo general, continúa, se las enfoca como fuerzas, aplicadas a una tercera cosa: recordemos la expresión platónica *tríton ti*, que es la materia. Y por otra parte se piensa que esta tercera cosa puede ser explicada por esas dos primeras que se han separado por completo una de otra. Su unidad en la materia les es exterior y es producida por ellas.

Mas para Hegel, la atracción y la repulsión no están separadas de la manera en que se las escinde, y así Kant ha querido construir la materia a partir de la fuerza repulsiva y de la fuerza atractiva, o por lo menos ha querido presentar los elementos metafísicos de esta construcción.

Sin duda la filosofía de Kant sobre este punto ha tenido el gran mérito de dar el impulso, *Anstoss*, a la nueva filosofía de la naturaleza; pero ello no ha ocurrido hasta lo que Hegel llamó concepto, *Begriff* (que puede traducirse ya por concepto, ya por noción), de la repulsión y de la atracción.

En la secuencia del pasaje muestra que repulsión y atracción, tales como él las entiende, es algo más general que la

fuerza repulsiva y la fuerza atractiva. Dice que se sirve de esos nombres, a falta de otros, para designar otra cosa más profunda, página 471.

Lo que cuestiona a Kant, en primer lugar, es haber tomado la ciencia de la naturaleza tal como ella es, haber aceptado la representación de materia, tal como ella era. El proceso de Kant es analítico y no constructivo, o como dice Hegel, no construyente. Supone la representación de la materia, y se pregunta a qué fuerza le corresponde constituir esta materia. Es una consecuencia del conocimiento reflejante respecto de la experiencia. Tal es la primera objeción que él dirige a Kant.

Lo segundo es que Kant vincula más a la materia la fuerza repulsiva que la fuerza atractiva; formula una diferencia entre ambas: la fuerza repulsiva pertenece a la esencia de la materia, en cierta manera la fuerza atractiva, según Kant, está contenida en la materia, pero no pertenece a su concepto, como la fuerza repulsiva.

Desde el comienzo Hegel observa que allí hay una dificultad. ¿Qué es una fuerza que no está contenida en el concepto y que sin embargo pertenece al concepto? Hay aquí algo oscuro.

Lo que explica la actitud de Kant es que ve la materia de manera empírica, es decir, como caracterizada por la impenetrabilidad, y es por ello que la fuerza repulsiva pertenece más a la materia que la fuerza atractiva.

Esta fuerza repulsiva la percibimos por el sentimiento. Y así, lo que descubrimos es lo que está en el fondo de la representación de la materia en Kant, es algo tomado a la percepción. Mas, observa Hegel, también debe haber algo en la percepción que responde a la fuerza atractiva y a la atracción.

Lo que aquí quiere Hegel es mostrar que las dos fuerzas, y sobre todo los principios de las dos fuerzas, se hallan sobre el mismo plano. Porque hay en la materia, tal como somos conducidos a definirla en el capítulo sobre el ser para sí, no lo olvidemos, una relación del ente para sí y de cada ente para sí con lo otro; existe una extensión espacial, una consistencia, y ello no debe ser dejado de lado. En consecuencia, al

margen de la repulsión, debe darse lo que representa la atracción y lo que es en su principio. Aparte de su ser para sí, la materia debe comprender una relación recíproca de los entes para sí, la extensión espacial, la firmeza sólida y consistente. La prueba es que para separar una parte de la materia es necesario ejercer determinada fuerza, y este ejercicio de una fuerza implica que hay algo que resiste la separación, y ese algo que resiste es el elemento atractivo que se halla en el seno mismo de la materia.

Por tanto, se puede derivar inmediatamente de nuestro análisis sobre la percepción de la materia, tanto la atracción como la repulsión. No hay razón para otorgar privilegio a la repulsión como lo hace Kant.

Veremos esto un poco más tarde, y en síntesis ya comprobamos que la idea de repulsión está ligada a la continuidad. Estas son las ideas que se han de despejar en los capítulos siguientes.

En tanto que se presupone la materia como llenando el espacio, se le atribuye la continuidad y el fundamento de la continuidad; es la fuerza de atracción. Asimismo, he aquí una razón por la cual es necesario introducir en la materia tanto la fuerza de atracción como la fuerza de repulsión.

Todo ello no quita nada al mérito de Kant, mérito analítico, dice Hegel, que consiste en haber eliminado la consideración ordinaria, mecánica de la naturaleza, porque si bien no ha dado a la fuerza de atracción la misma importancia que a la fuerza de repulsión, la ha introducido sin embargo; ha visto con claridad la dualidad de esas dos fuerzas, una, la de atracción, que no obstante, según él, ser más exterior, reside allí. Así pues, nos muestra que la materia no debe ser definida sólo por la impenetrabilidad a la que es necesario superar su apariencia de puntualidad para sí, y no son explicaciones puramente mecánicas por el choque, las que deben valer en este caso. Kant ha ido más allá de una consideración que pondría a un lado la materia y al movimiento como agregado a la materia de lo otro. Se trata de captar la unidad de la materia y el movimiento.

En realidad, esto ya había sido observado por algunos

filósofos franceses del siglo XVIII, a los que Hegel no ignora. Conoce a Diderot. Y en ese sentido Kant no hace más que continuar a esos filósofos. Su mérito es haber suprimido y sublimado, según nuestra traducción, la exterioridad de la materia, al haber aclarado la atracción, es decir, la relación recíproca de las materias, y haber hecho de la materia una fuerza.

Pero en Kant esas dos fuerzas quedan separadas entre sí. Sus relaciones son puramente exteriores, mientras que para Hegel ellas no son sino momentos que pasan sin cesar de uno a otro.

La solidez de la materia, como Hegel lo dice en la página 174, se explicará por la unión de esas dos fuerzas, y será necesario que con la ayuda del impulso y de la repulsión expliquemos que por una parte existen pasividades y por otra actividades.

Hegel parece pensar que es un error en Kant que todas las partes de la materia estén dotadas de atracción, puesto que es indispensable hacer una separación entre ciertos elementos que estarían dotados de atracción y otros dotados de repulsión; o quizá todos los elementos deberían estar dotados a la vez de atracción y de repulsión. En todo caso, él muestra que existe un intercambio constante de repulsión y atracción; que Kant atribuye en ocasiones a la fuerza atractiva lo que antes adjudicaba a la fuerza repulsiva, adaptándose así a la naturaleza dialéctica de sus relaciones, y que no podemos poner una en la superficie de la materia y la otra en el interior.

Volvamos, para terminar esta exposición de la crítica de Kant en la Gran Lógica, a la idea según la cual Kant presenta las fuerzas. No es necesario llamarlas fuerzas, piensa Hegel, como si ya la materia estuviera allí hecha por completo y enseguida puesta en movimiento, en tanto que el movimiento y esas dos fuerzas, que no son fuerzas, sino repulsión y atracción como unidad de lo uno y lo múltiple, se hallaran en el interior de la materia.

En la lógica de la *Enciclopedia*, hallamos expresada la misma idea de manera más simple. Corresponde a Kant el mérito de haber hecho comprender la concepción de la materia

por sí misma, a la que considera como la unidad de la repulsión y la atracción. Y él aquí le atribuye el mérito de haber llamado la atención tanto sobre la atracción como sobre la repulsión. Por tanto, Hegel alaba más a Kant en esta lógica de la *Enciclopedia* que en la Gran Lógica. Agrega que se observa que los físicos que han venido después de Kant, no han visto su verdadera grandeza; han retornado hacia el punto de vista atomístico y por eso los condena.

Recuerdo que todo ese capítulo está hecho para pasar a la idea de cantidad, y que, por lo demás, habíamos formulado reservas sobre ese pasaje dado que no se advertía muy bien por qué se pasaba del ser para sí a la cantidad.

Debemos tener presente que, en la Gran Lógica, Hegel había dicho que llegamos a un límite que no es límite y que es puesto en el ser, junto al ser, para traducir con la mayor exactitud, como algo que le es exterior. Es allí donde dará su definición de la cantidad por oposición a la cualidad.

En la Lógica de la *Enciclopedia* nos proporciona algunos esclarecimientos útiles. Nos dice que el tránsito, tal como nos lo ha explicitado, de la cualidad a la cantidad, no se halla en nuestra conciencia ordinaria, porque para la conciencia ordinaria la cualidad y la cantidad son como un par de conceptos de determinación que subsisten uno al lado del otro. Mas para él hay un orden que hace que la cantidad aparezca después de la cualidad. La cantidad no es otra cosa que la cualidad suprimida y sublimada, *aufgehoben*, y la dialéctica de la cualidad, que acabamos de considerar, es aquello por lo cual esta supresión-sublimación llega a realizarse.

Para ver la manera en que ella se realiza, no tenemos sino que recordar lo que es el ser para sí: está constituido de dos aspectos. El proceso por el cual se constituye está hecho de repulsión y atracción, es decir, ser fuera de sí y fuera de lo otro, y ser unido a sí y a lo otro. Y esto nos permite pasar a la supresión-sublimación de esta categoría en la cual estamos, el ser para sí, y por ello a la supresión-sublimación de la cualidad en general. Entonces llegamos, dice Hegel, a un ser que es indiferente en relación con la determinación. Recordemos que habíamos visto de antemano el ser completamente

indeterminado; era el comienzo de la lógica. Habíamos pasado al *Dasein*, al ser determinado. Y ahora vemos un ser indiferente respecto de su determinación. Mas esta indiferencia en relación con su determinación es lo que, en nuestra representación común, aparece como cantidad, porque cualquiera sea la cantidad de una cosa, esta permanece lo que es, ella es la misma cosa, pero en cantidad más o menos grande, ya que desde que algo cambia de cualidad, no es más la misma cosa. Tal es la definición hegeliana de cualidad.

Una cosa, aunque su cantidad se modifique, aunque devenga ya más grande, ya más pequeña, permanece sin embargo tal como es. Esta es la definición de cantidad.

Antes de seguir más adelante, podemos echar una mirada en torno de lo que habíamos advertido, es decir, sobre esta dialéctica de la atracción y la repulsión, y aún de la unidad y la multiplicidad que eran sus principios.

Lo que hemos observado hasta ahora procede de la reflexión de Hegel, según hemos dicho, sobre cierto número de filósofos, sobre cierta cantidad de textos filosóficos.

Cuando él habla de teoría de la unidad alude, por una parte, a Parménides, y por la otra, frecuentemente a Fichte, y aún, a veces, a Schelling, como partidario de una unidad indiferenciada. Cuando habla de pluralidad hemos visto que alude al atomismo y a Leibniz. Y sabemos cómo, al seguir al movimiento que parte de la consideración de la filosofía griega, de Parménides, por un lado podemos llegar al atomismo, y ulteriormente al desarrollo de la filosofía de Anaxágoras y al desarrollo de la filosofía de Heráclito. Todo ello está comprendido en esos pasajes y en particular la forma en que pueden derivarse las doctrinas unas de las otras, por un juego demasiado análogo al diálogo de Platón llamado *Parménides*.

Y ya hemos dicho que todo ese conjunto de reflexiones está gobernado por el análisis sobre el *Parménides*, por una parte, y sobre los *Principios de la ciencia de la naturaleza*, según Kant, para las fuerzas de atracción y repulsión.

Mas tampoco esto puede ser tomado independientemente de la *Fenomenologia del Espíritu* de Hegel, donde las rela-

ciones de lo uno y de lo múltiple son consideradas en su desarrollo histórico, y, si se me permite aún existencial.

Tenemos que recordar asimismo que las especulaciones de Hegel sobre este punto con frecuencia se asemejan a las de los románticos, a las de Novalis por ejemplo, que ha dicho muchas cosas respecto de las relaciones de lo positivo y lo negativo, y de Schelling, en quien lo positivo y lo negativo se encuentran en la constitución misma de su filosofía, una filosofía negativa, seguida de una filosofía positiva.

También podemos tomar en cuenta el hecho que en muchos de esos pasajes, parece como que se previeran desarrollos ulteriores —aunque para Hegel de alguna manera la filosofía culmina en su sistema—, desarrollos ulteriores que pueden verse ya en Nietzsche, ya en Bergson y Whitehead, y que afirman la comunicación de toda cosa con todas las otras cosas.

Antes de pasar al capítulo siguiente, también podemos, por así decir, sacar a luz el hecho del hecho, los pasajes que en la Gran Lógica subrayan lo que él llama el *factum*.

Respecto de este punto su filosofía podría compararse por un lado, con ciertos pasajes de las últimas filosofías de Fichte, y de Schelling por otro. Hay *facta* que nos son dados, y dice en la página 164, que se trata de captar ese hecho simple; ese hecho es la presencia de la atracción y de la repulsión como realidades existentes en la materia misma.

Y en cierto punto hasta podemos evocar el pasaje de la página 171, donde nos dice que una existencia tal como la materia material, sensible, no es un objeto de la Lógica, ni tampoco lo son el espacio y las determinaciones de espacio.

Pasajes semejantes nos permiten creer que Hegel ha tenido conciencia de que existen cosas, hechos que de alguna manera están fuera de la construcción lógica que se esfuerza por actualizar.

Antes de abordar la segunda parte de la Lógica consagrada a la magnitud o cantidad, debemos reflexionar sobre el empleo que hace Hegel del término *Aufheben*, y sobre todo en la idea que se forja de esta operación de *Aufhebung*.

¿Será verdad que para llegar a la cantidad es necesario pasar por el ser para sí partiendo del ser indeterminado?

¿Podrá decirse que la cantidad es la cualidad *aufgehoben*, suprimida y sublimada? Esto sería verdad si en la cantidad no hubiera sólo indiferencia respecto de la cualidad, sino sublimación en relación con la cualidad, lo cual es muy dudoso. Y ello no sólo tiene importancia para el empleo del término *aufheben*, sino también para la idea hegeliana de verdad.

Sabemos que para Hegel cada categoría encuentra su verdad en la categoría siguiente. ¿Diremos que la cantidad es la verdad de la cualidad? Parece dudoso.

Por tanto, nuestras preguntas conducirían sobre el vínculo del ser para sí y de la cantidad, el pasaje necesario del ser para sí a fin de llegar a la cantidad, y llevarían a las relaciones entre la cantidad y la cualidad.

Por otra parte, la palabra *aufheben* no siempre es tomada por Hegel en la acepción de suprimir y sublimar, que nosotros hemos definido. Es necesario reconocer que a veces le acuerda simplemente el sentido de suprimir.

Por ejemplo, en la página 230 de la Lógica de la *Enciclopedia*, la repulsión y también la atracción es lucha exclusiva en que el ser para sí se suprime. Yo no creo que aquí sea se suprime y se sublime, sino simplemente se suprime.

Podemos pasar ahora al libro dedicado a la cantidad.

Dice la Lógica de la *Enciclopedia* que la cantidad es el puro ser en el cual la determinación ya no está puesta como una con el ser, sino como suprimida y sublimada, o indiferente. Y volvemos a nuestra cuestión a propósito del sentido de la palabra suprimir-sublimar.

En la Gran Lógica ya ha sido definida la diferencia de la cantidad con relación a la cualidad; ha sido definida en el pasaje a que aludíamos hace un instante. "Hay allí un límite que no es uno, y que está puesto como indiferente al ser."

La cualidad, dice, es la definición primera, inmediata. La cantidad es la determinación que se ha tornado indiferente al ser.

Un límite que no es uno; él retoma la expresión que habíamos visto y agrega: El ser para sí es simplemente idéntico al ser para otro, la repulsión de unos múltiples que es inme-

diatamente a la vez no repulsión y continuidad de esos unos múltiples.

Lo dicho presenta cierta cantidad de interrogantes que no podemos resolver, ni tampoco plantearlos completamente por el momento. ¿Existe allí una verdadera fenomenología de la cantidad y en particular de la continuidad en el sentido husserliano? ¿La continuidad puede ser resuelta como no repulsión, según allí él lo hace? Estas son las preguntas que paso a paso veremos planteadas en la sucesión de los capítulos.

Puesto que como acabamos de ver la cantidad es una determinación indiferente, exterior, se tratará de seguir la marcha de la cantidad hasta un momento llamado la medida y que es la unión; yo creo que aquí hay una idea ciertamente genial de Hegel, sobre la cantidad y la cualidad.

Mas para llegar, es preciso pasar por la cantidad propiamente dicha, por el cuanto, que es el número. Sólo por ese pasaje podremos llegar a la medida.

Explica primero, a decir verdad ya nos lo había anticipado, la diferencia que se da entre un límite cuantitativo y un límite cualitativo. El límite cualitativo es esencial. Por ejemplo, una pradera, un arpende de tierra, no es un monte; es el límite cualitativo, es la determinación cualitativa. Pero en cuanto a saber si un campo tiene tal o cual cantidad de arpendes, es el límite cuantitativo e indiferente.

Para tomar otro ejemplo, un rojo que es más intenso o más tenue es siempre rojo. Pero si cambia su cualidad, deja de ser rojo, se vuelve azul, por ejemplo.

En consecuencia, podemos llegar a la idea de que la cantidad es lo indiferente y ello por relación a lo cual la cosa es indiferente.

Aquí hace alusión a las definiciones matemáticas que él critica. Defínese como magnitud lo que puede ser aumentado o disminuido; y dice: en esta misma definición se emplean dos términos que deben ser definidos, puesto que aumentar y disminuir suponen la misma idea de cantidad. El prefiere entonces la definición que acaba de establecer.

Reencontramos esta idea en la Lógica de la *Enciclopedia*, en las páginas 234 y 235. Y ahora podemos encarar el capítulo

de la cantidad, que estará consagrado primero a la cantidad pura.

Hegel vuelve a decir que la cantidad es el ser para sí suprimido y sublimado. Y nos recuerda la pregunta que nos habíamos formulado respecto do su empleo, referido a la legitimidad del uso del término suprimido-sublimado.

Los dos elementos en los que aparecían en el capítulo precedente lo uno y lo múltiple, siendo ahora el primero de ellos la repulsión, y el otro la atracción, se presentarán, la atracción como continuidad, la repulsión como la discontinuidad.

El ser para sí, dice Hegel, ha pasado a la atracción y la absoluta dureza frágil de lo uno repelente, se ha fundido en esta unidad, pero esta unidad en tanto que contiene ese uno es unidad consigo y por tanto la atracción aparece en forma de continuidad en la cantidad.

Tenemos pues dos momentos en la cantidad. Ya no llamamos más a esos momentos atracción y repulsión; ahora los designamos como continuidad y discontinuidad. Se tratará de ver si la continuidad y la discontinuidad están definidas por Hegel de manera por completo satisfactoria.

Creo que no se llega, que no puede llegarse, y se lo ve desde el comienzo, a describir las ideas de continuidad y discontinuidad reduciéndolas a otras ideas, como trata de hacerlo Hegel.

En la página 179, abajo, nos dice: La continuidad es pues simple relación consigo, igual a sí, no interrumpida por ningún límite y por ninguna exclusión, pero no es unidad inmediata, sino unidad de lo uno que es para sí. El ser fuera do sí de la multiplicidad aún está contenido aquí, pero al mismo tiempo como algo que no está separado, que no está interrumpido.

Aquí es evidente el esfuerzo de Hegel por describir la continuidad. ¿Está realmente descrita? Creo que podemos preguntarlo. Continúa diciendo:

La multiplicidad es puesta en esta continuidad de manera que ella es en sí. Los múltiples son lo uno que es lo otro; cada uno es igual al otro. Y por consiguiente, la multiplicidad de esos múltiples es simple igualdad sin diferencia.

La continuidad, concluye en ese parágrafo, es el momento

de la igualdad consigo, que comporta el ser los unos fuera de los otros, la continuación de lo uno separado en lo que es distinto de los unos separados.

Pero la idea misma de continuación implica sin duda la idea de continuidad, de manera que no llegamos a una descripción; no creo que pueda llegarse a una descripción de la continuidad partiendo de otros conceptos que la continuidad misma.

En el parágrafo siguiente concluye que la magnitud tiene pues inmediatamente en la continuidad el momento de la discreción, vale decir, el momento de la discontinuidad, la repulsión.

Creo que aquí los pasajes de Hegel son más satisfactorios. ¿Qué es la repulsión y sobre todo la continuidad? La continuidad es igualdad consigo, pero igualdad de lo múltiple que, sin embargo, no llega a la exclusión. La repulsión es la que extiende la igualdad consigo hasta la continuidad. Por su lado, la discontinuidad es una discontinuidad fluyente, *zusammen fliessend*, en la cual los unos no se relacionan con el vacío, con lo negativo, sino con su propia continuidad, y que no destruyen en lo múltiple su igualdad consigo misma.

Hegel procura darnos entonces una idea de esos dos momentos, y como decíamos, no creemos que se pueda dar una idea enteramente adecuada. Sin cesar arriesga identificar continuidad y unidad, discontinuidad y pluralidad, o bien supone nociones que queremos definir.

La cantidad es la unidad de esos dos momentos, es decir, continuidad y discreción o discontinuidad. Pero, dice, primero ella aparece en forma de lo uno de esos dos momentos, vale decir, la continuidad, porque el resultado de la dialéctica del ser para sí, es darnos lo continuo en primer término.

Volvemos a encontrar el juego de la atracción y de la repulsión, que habíamos visto en el capítulo precedente, en el sentido de que la relación en sí constantemente es una salida fuera de sí, que como ya lo observamos, se renueva en el infinito malo. Pero esta salida de sí debe estar acompañada por un regreso en sí; y al final de esta exposición Hegel piensa llegar a definir la idea de continuidad como idea de no inte-

rrupción, cuya multiplicidad permanece en una igualdad consigo misma.

Hegel aspira a darnos en ese capítulo la idea de algo que es más general que toda cantidad que se haya precisado. Sin duda que ello puede aplicarse al espacio, pero es más general que el espacio. Sería algo similar a la diada de lo grande y de lo pequeño en Platón, a la que por otra parte no hace alusión, con la diferencia que no haría falta ver allí una definición, puesto que ha dicho que es menester evitar este definir por el aumento y la disminución. Este es el principio del aumento y la disminución.

Será necesario evitar el recurrir a las ideas de continuidad y de discontinuidad por medio de la idea de composición de puntos separados. Es la representación sin concepto la que así actúa. Para esta representación sin concepto, la continuidad deviene fácilmente composición, relación exterior de unos con otros y los unos permanecen entonces conservados en su dureza y en su exclusión.

De ello depende la concepción atomista del universo, y señala que es muy difícil para el entendimiento abstracto abandonar esta concepción atomista, pero según la dialéctica que hemos estudiado es absolutamente necesario, pues como hemos visto en nuestras deducciones e inducciones precedentes, lo uno mismo pasa a la atracción, vale decir, a lo que llama su idealidad, y por consiguiente la continuidad no le es exterior, sino que le pertenece a él mismo y está fundada en su esencia. Ahora los unos no están separados de los otros, los unos se continúan en los otros.

Luego, lo que hemos dicho está de acuerdo con el desarrollo mismo de la ciencia, pues si la consideración de los unos lleva al atomismo, vemos, por otra parte, que la matemática produce una metafísica que constituye el tiempo a partir de puntos de tiempo, que constituye el espacio o la línea en primer término, a partir de puntos espaciales, que constituye la superficie a partir de líneas. Ella no acepta esas unidades no continuas, y cuando se sirve de la representación que parece suponerlas, por ejemplo, diciendo que la magnitud de una superficie es la suma de líneas infinitamente nume-

rosas, esta discontinuidad no es más que una representación momentánea, y por consiguiente en las propias matemáticas vemos esta actividad de supresión-sublimación de las unidades abstractas para la constitución del espacio. Esos unos no continuos son no válidos. Y es de lo que tiene idea Spinoza —también pudo decirlo Hegel de Malebranche— en un pasaje que aquí menciona.

Por otra parte, todo cuanto decimos de la cantidad puede aplicarse a cierto número de conceptos, pues según Hegel, en verdad son conceptos los conceptos de espacio, de tiempo y de materia, de luz, y aún dice, del yo. El espacio, etc... es decir, el tiempo, la materia y hasta el yo, son simplemente ejemplos más concretos de la cantidad, son extensiones, *Ausdehnungen*, extensiones de multiplicidades que son salidas fuera de sí, que son un fluir torrentoso, una autoproducción de su unidad que se recrea sin cesar.

En cada uno tenemos que ver esos dos momentos de lo fuera de sí y de lo en sí. En el espacio, observaremos que el absoluto ser fuera de sí es ininterrumpido y una alteridad constante que es idéntica consigo; el tiempo es el no ser, un fuera de sí, mas un salir fuera de sí, una producción de lo uno, una producción de cada punto de tiempo, de cada ahora que inmediatamente es la anihilación de ese punto y de continuo otra vez la anihilación de ese pasaje mismo, de tal manera que esta producción por la cual se produce la nada al mismo tiempo es igualdad e identidad consigo.

Podemos recordar aquí el comienzo de la *Fenomenología del Espíritu*, que constituye una crítica de las ideas de instante y de punto, y en otra forma, es lo mismo que Hegel nos dice aquí.

Y lo que decimos de la cantidad en general podemos aplicarlo a la materia, porque, como lo ha visto Leibniz en particular, pero con anterioridad Platón, entre la materia y la cantidad existen relaciones muy profundas.

No es improbable, dice Leibniz en un pasaje citado por Hegel, que la materia y la cantidad sean una sola y misma cosa. La materia es simplemente la cantidad en una existencia exterior. La cantidad es pura determinación de pensamiento;

la materia es esta misma determinación de pensamiento, pero dada en una determinación exterior.

¿Alguien tiene preguntas que formular?

Un oyente: A propósito de la definición de la verdad en Hegel, existen dos movimientos distintos, un movimiento de ida, un movimiento de regreso; el movimiento por el cual la idea sale de sí misma, y el movimiento por el cual regresa a sí misma. Pues la verdad tiene dos sentidos distintos, un sentido de ida, un sentido de regreso.

Wahl: Puede ser que en Hegel haya dos sentidos de la palabra verdad. El sentido al cual particularmente hoy hago alusión: la verdad de una categoría está en la categoría siguiente; pero existe también la idea de que la verdad, es lo que se halla en el fundamento; y luego existe esta tercera afirmación que podemos retener. Hay pues tres ideas que formular respecto de la verdad, por lo menos tres. Mas son tres fórmulas provisionales. Hay una unidad de esas tres significaciones de la palabra verdad.

Oyente: La primera definición de la verdad, es la verdad en sentido real, no en sentido ideal.

Wahl: No creo que esta distinción sea muy válida para Hegel. No creo que sea necesario distinguir en Hegel lo real de lo ideal.

Oyente: Se debe distinguir la ida y el regreso.

Wahl: Pero para él se identifican finalmente de la misma manera que para Heráclito.

DECIMOTERCERA CONFERENCIA

Estudiamos la sección de la Gran Lógica consagrada a cantidad y que considera en primer término la cantidad pura. Habíamos visto que la cantidad es lo que Hegel define un tanto artificialmente como el ser para sí suprimido y sublimado. La cantidad es lo fuera de sí, y en todas las formas de cantidad podemos hallar ese carácter de lo fuera de sí. Lo hallamos tanto en el espacio como en el tiempo, o en la materia, y aun en cierto sentido, en el yo; en una especie de afirmación paradójica, Hegel dice que el yo puede también tener, de algún modo, la cantidad en tanto que él es continuidad, continuidad de la generalidad que se continúa a través de una multiplicidad de sensaciones, intuiciones, etc. . .

Esta categoría de la pura cantidad, según se ha subrayado en el pasaje precedente, es la que vemos explicitarse en la materia. Y recuerda un texto de Leibniz: no es improbable que la materia y la cantidad sean la misma cosa.

Si tomamos la historia de la filosofía, como Hegel gusta hacerla, nos vemos inducidos a buscar una teoría que haya elevado la cantidad a lo absoluto, y esta teoría es el materialismo, puesto que la materia es el aspecto explícito de la cantidad.

Aquí podemos completar la Gran Lógica con la Lógica de la *Enciclopedia*, que es más clara, que explica mejor las cosas, tales como las ve Hegel.

Así como Parménides había dicho que el ser es lo absoluto y Heráclito que el movimiento es lo absoluto, hay una teoría que sostiene que la cantidad es lo absoluto, o más exactamente, según comprobaremos, existen teorías que aseguran

que la cantidad es lo absoluto; pero por el momento nos reservamos aquella teoría que dice: la cantidad en la forma del número es lo absoluto, es decir, el pitagorismo; lo que tomamos aquí, es el materialismo, en tanto que es la elevación a lo absoluto de la teoría de la cantidad.

Lo absoluto, afirma Hegel en la Lógica de la *Enciclopedia*, es pura cantidad; tal es el punto de vista que coincide en general con el hecho que se le dé a lo absoluto la determinación de la materia, materia en la cual está presente entonces, la forma, pero como determinación indiferente, puesto que la materia puede cambiar de forma, si bien ella permanece allí siempre como materia.

En una frase quizá mal intencionada Hegel expresa que el mismo calificativo de materialista puede aplicarse a una filosofía como la de Schelling; él no lo nombra, pero es claro el significado de la expresión. "La cantidad constituye pues la determinación fundamental de lo absoluto, si se concibe que en él lo indiferente absoluto, toda diferencia sólo es cuantitativa."

En efecto, según la interpretación que aquí da Hegel, y que es muy discutible, lo absoluto de Schelling será la unidad de lo subjetivo y lo objetivo, tal como en ciertos casos lo subjetivo es lo que dominará en la determinación particular, en otros, es lo objetivo. Y por consiguiente vemos que cierta cantidad es definida aquí como lo absoluto indiferente de Schelling.

Tenemos que observar que dejando de lado por el momento este paréntesis respecto de Schelling, el materialismo, la absolutización de la categoría de cantidad, se apoya sobre la representación común. De la representación tomamos la categoría de cantidad y sucede con frecuencia a causa de recibirla de nuestro entendimiento más corriente que exageremos su importancia, que exageremos su amplitud, y que la agotemos hasta convertirla en categoría absoluta.

Hallamos el mismo error cuando tomamos las ciencias cuyos objetos son matemáticamente calculables, las ciencias exactas con referencia a las cuales medimos, por así decir, a todas las restantes. Allí reside aún —dice— un ejemplo de

esta mala metafísica que reemplaza a la idea concreta por determinaciones parciales y abstractas del entendimiento.

En la página siguiente, 237, de la Lógica de la *Enciclopedia*, expresa que esta matematización no es otra cosa que el materialismo; esta introducción del punto de vista matemático, esta reducción de toda cualidad a la cantidad, esto es, a un estadio determinado de la idea de lógica que no es el estadio último, puesto que aún estamos al comienzo de la lógica, es la característica del materialismo, como lo vemos, por ejemplo, en el materialismo francés del siglo XVIII.

Allí reside, continúa hacia el final de la página siguiente, uno de los prejuicios más destructores cuando se busca toda diferencia y toda determinación de los objetos en lo que es puramente cuantitativo. Existe una coincidencia entre el punto de vista materialista y el punto de vista estrictamente matemático.

Es necesario observar, por otra parte, que la cantidad no tiene la misma importancia en el mundo del espíritu que en el mundo de la materia.

Ahora observaremos dos caracteres de la cantidad a los que ya hicimos alusión, la continuidad y la discontinuidad. Es el problema que Hegel estudia en la observación II.

Él parte del estudio de las antinomias de Kant. En la naturaleza de la cantidad, esta unidad pura de la discontinuidad y de la continuidad reside el conflicto o la antinomia de la divisibilidad al infinito del espacio, el tiempo, la materia, etc...

Según él, lo que hace falta determinar para esclarecer las antinomias kantianas, es que ellas proceden del hecho de que Kant ha pensado que puede haber continuidad separada de toda continuidad, y discontinuidad separada de toda continuidad.

Esta antinomia reside sólo en que la discontinuidad y la continuidad son cada una de entre ellas afirmadas en sí mismas. Y entonces, si se afirma la discontinuidad, se llega al límite puesto a la división absoluta por los átomos o mónadas; si se afirma la continuidad, se llega a la divisibilidad al infinito.

Hegel sólo toma una de las antinomias, y sobre esta anti-

nomia va a tratar de mostrar su oposición a la forma kantiana de plantear el problema y resolverlo.

Reconoce en primer término el mérito de Kant. Esas antinomias kantianas se mantienen siempre como parte importante de la filosofía crítica, porque son ellas las que han arruinado la metafísica anterior y constituyen una introducción a la nueva filosofía: ellas muestran en su contenido mismo el carácter ruinoso de las categorías de finitud.

En lugar de la vía formal de un idealismo subjetivo, como el de Berkeley, que objeta a esas categorías, no su contenido, sino simplemente su subjetividad, al reflexionar sobre las antinomias kantianas, somos inducidos a la idea según la cual es necesario constituir un idealismo real u objetivo, porque hay diversas contradicciones en el objeto mismo de nuestro pensamiento.

Mas a pesar de todo el mérito de las antinomias, su exposición es confusa y forzada, y en segundo lugar, supone que en el conocimiento no hay otra forma de conocimiento que las categorías finitas. Pero aun para Kant, en el conocimiento hay algo que supera las categorías finitas, que es la razón; mas Kant no ha visto bien, según Hegel, la esencia de la razón. Kant no ha advertido el carácter antinómico o verdadero en la naturaleza dialéctica de la razón.

Lo que será necesario hacer con estas ideas de continuidad y discontinuidad en pugna, es tratar de unirlas. La mirada más profunda en la naturaleza, en la naturaleza dialéctica de la razón, nos mostrará en todo concepto la unidad de momentos opuestos, y a esta unidad de momentos opuestos se puede dar si se quiere la forma de afirmaciones antinómicas.

Es indispensable observar que la antinomia es algo mucho más universal que lo que Kant ha pensado. El la ha reservado, por así decir, a la dialéctica de la razón pura; hubiera hecho falta mostrarla presente por todas partes en el espíritu humano. El devenir, el ser y todo otro concepto podrían liberarnos también tanto de las antinomias como de los problemas a los cuales Kant se ha consagrado en la dialéctica de la razón pura. Se dan tanto las antinomias como los conceptos. Y los antiguos escépticos han visto mejor la presencia de esos problemas en

todo concepto de la razón, como no lo ha hecho Kant. En consecuencia, el carácter antinómico es más universal que lo que piensa Kant. En segundo lugar, sólo ha tomado las antinomias en una forma concreta que no deja advertir la generalidad; él las ha tomado en tanto se adaptan a las determinaciones cosmológicas del espacio, el tiempo y la materia.

Sin embargo, no es sólo el mundo, en el espacio y el tiempo —como dice Kant— el que proporciona el contenido de las antinomias; son el espacio, el tiempo, la materia, a la vez, según ya lo hemos dicho, no importa cuál sea el concepto, los que podrían proveer ese punto de partida. La materia concreta no tiene aquí una potencia particular. Son las determinaciones del pensamiento las que constituyen la esencia de las antinomias. Pero en Kant ante todo se trata de lo percibido y no de lo concebido.

En tercer lugar, lo que ha hecho Kant es mostrarnos que las antinomias se resuelven porque ellas están únicamente en el espíritu, lo que supone una separación no hegeliana del espíritu y lo real. La solución kantiana no tiene otro resultado que convertir el conflicto en algo subjetivo. Empero, que sea objetivo o subjetivo no deja por ello de ser un conflicto. Kant ha creído superarlo, mas a pesar de ello sigue presente. Lo que importa es que haya visto que las antinomias no son sofismas sino contradicciones con las que necesariamente choca la razón.

Debemos advertir que la verdad de la continuidad, la verdad de la discontinuidad consisten en su supresión-sublimación, en su *Aufgehoben sein*, en el hecho de que ellas son superadas en la unidad del concepto. La continuidad no es verdadera sin la discontinuidad y a la inversa. Una no puede ser aislada de la otra.

Las demostraciones mismas de Kant carecen de valor probatorio. Además, Kant las recubre de un razonamiento artificioso que torna irreconocible lo que habría de válido y verdadero en su afirmación. Por ejemplo, nos dice para probar su tesis: "Cada sustancia compuesta en el mundo consiste de partes simples; no existe nada sino lo simple o lo que está compuesto de lo simple."

Bien se advierte, en el pasaje, que Kant considera ante todo las cosas, lo que Hegel definía aún como las sustancias en el mundo. También es evidente que en lugar de referirse a la idea misma de continuidad, menciona la idea de composición. En lugar de continuidad él habla de composición; la proposición que terminamos de leer es en síntesis tautológica, porque, en efecto, las cosas compuestas son cosas compuestas. La fórmula de Kant que hemos citado no nos dice nada distinto en el fondo.

En consecuencia, esto es lo que nosotros tenemos que decir contra la tesis. Toda la demostración tiene una apariencia forzada, retorcida y por tanto se revela finalmente como tautológica. Veremos enseguida las reflexiones que, por nuestra cuenta podamos hacer sobre la forma en que Hegel se coloca frente a los problemas kantianos.

En cuanto a la antítesis, Kant nos dice en un paréntesis, y es el paréntesis lo esencial, que la composición sólo es una relación contingente de las sustancias; él no demuestra esta proposición, y por tanto, la antítesis no resulta probada. Además, toda su demostración es —para tomar una expresión kantiana— *un nido* de sofismas.

De manera general, como lo hemos dicho en nuestra segunda observación respecto de las antinomias kantianas, toda composición parece que existe sólo en el espacio, según Kant. Y él piensa que el espacio no está compuesto de partes sino de espacios, en plural, y en consecuencia, lo real que ocupa un espacio es compuesto. Lo que hallamos entonces detrás de la antinomia (dejamos de lado la argumentación de Hegel en la cual la relación con el espacio seria para las sustancias una relación externa, lo que, según él, llevaría a decir que las sustancias no están en el espacio) es la distinción entre el concepto y la intuición. Es una distinción que Hegel va a criticar. Y nos veríamos constreñidos a admitir quizá sobre este punto que es Kant quien tiene razón y no Hegel. Pero tomemos el texto de Hegel.

Página 429: Esta distinción de la intuición y del concepto ha provocado muchos inconvenientes y confusiones filosóficas, y para ahorrarse el esfuerzo de captar en sentido estricto la

palabra concebir, tener conceptos, se ha ampliado el valor y el dominio de la intuición sobre todo conocimiento. Según Hegel, el espacio y el tiempo deben ser objetos de concepto y no de intuición. Deben ser concebidos en igual medida que toda otra cosa, si por lo menos se quiere concebir, si se pretende filosofar. El problema sería saber si el espacio no debería entrar en la misma antinomia donde sólo entraba la sustancia: el espacio como intuición es continuidad, como concepto es discontinuidad y está constituido de partes simples. Así la antinomia concierne a la cantidad misma y por tanto al espacio y al tiempo así como a la sustancia.

La obra de Kant ha consistido, según Hegel, en mostrar, por una parte, la necesidad de llegar a elementos simples, y ello conduce a la discontinuidad, y al mismo tiempo la necesidad de ir hacia una divisibilidad al infinito, y esto responde a la continuidad. Mas todo está considerado de una manera bastante general, bastante universal.

La antinomia entera se reduce a la separación de esos dos momentos, un momento de discontinuidad, un momento de continuidad. Sin duda cuando se trata del espacio, el momento de continuidad es el más real y debe excluir la discontinuidad. Por otra parte, si se refiere a lo sensible, no se advierte más que lo compuesto. Pero esos dos momentos se implican mutuamente y aquí la posición de Hegel se aproxima a la de Aristóteles, de la que hablaré un poco más tarde. Porque si hay continuidad es necesario que haya separación al infinito de los unos, en consecuencia, que haya una especie de discontinuidad previa, y si hay continuidad, debe haber también una división, y por tanto, al reproducirse sin cesar esta división, se reintroduce la continuidad. La sustancia, el tiempo, el espacio son discontinuos en tanto que lo uno es su principio; pero este uno es suprimido y sublimado en la continuidad.

Así pues, en la continuidad misma reside lo que él llama el momento de los átomos; en la continuidad yace un movimiento que sólo puede ser continuo, porque las unidades son semejantes unas a las otras.

Hegel quiere llegar a mostrar que ninguna de esas deter-

minaciones tiene su verdad independientemente de la otra. Hay un movimiento dialéctico, una consideración dialéctica, un resultado verdadero idéntico a la consideración dialéctica que hace que la discontinuidad no se exprese sin continuidad y recíprocamente. Además la antítesis por lo mismo que ella coloca las sustancias en el espacio admite una continuidad, y la tesis, la discontinuidad por la idea de la contingencia de la descomposición.

Hallamos un análisis semejante en la Lógica de la *Enciclopedia*, en los números 100 y 101. La cantidad es magnitud continua y al mismo tiempo magnitud discontinua. Es discontinua en tanto que ella es continuidad de lo múltiple, y es continua en tanto que su continuidad es la identidad de ciertos unos que son múltiples, y por consiguiente en ambos casos encontramos una sola y misma cantidad, un solo y mismo carácter, doble ciertamente de la cantidad. Y cada uno de esos momentos contiene al otro.

Es que, y aquí Hegel muestra mejor el nexo de lo que dice con lo que precede, la cantidad como primer resultado del ser para sí contiene los dos aspectos de su proceso, la repulsión y la atracción en tanto que momentos ideales y por eso ella es a la vez continua y discontinua.

No hay pues magnitud puramente continua y magnitud puramente discontinua. Y desde que esas dos ideas se separan no queda más que la acción del entendimiento abstracto, no hay verdad ni realidad.

Podríamos reflexionar un instante respecto de lo que Hegel reprocha a Kant. En primer término, el hecho de que Kant no haya tomado la continuidad y la discontinuidad en lo abstracto sino sólo, como dice Hegel, en el espacio, no constituye quizá un error de Kant porque vale más tomar las antinomias, las ideas en su aspecto concreto, que en su aspecto abstracto, y en consecuencia, ver la antinomia en el espacio, en el tiempo, antes que observarla en sí misma, como intentó hacerlo Hegel.

En segundo lugar, Hegel ha decretado que lo contiguo es igual a lo compuesto y lo discontinuo igual a los elementos de los cuales se componen las cosas. ¿Hay allí una verdadera identidad? ¿Era legítimo establecer esta sinonimia? ¿Es que,

para tomar nuestra expresión fenomenológica, resultaba fenomenológicamente justificado identificar la continuidad y lo compuesto, la discontinuidad y lo no compuesto? ¿No hay algo arbitrario en el procedimiento de Hegel?

En el fondo, además, Hegel captó no lo continuo sino lo uno, pero los unos en tanto los identifica entre sí. Supera lo continuo para caer en lo idéntico.

En tercer lugar, cuando Kant opone el concepto y la intuición, se funda en ciertos elementos de estilo y tipo fenomenológico, en la unidad indescomponible de las formas de la intuición que son el espacio y el tiempo, por oposición a los conceptos.

Kant ha expuesto muy claramente la distinción que traza entre concepto e intuición; Hegel niega esta diferencia. Sin embargo no discute los mismos ejemplos de Kant.

Y en cuarto lugar por fin, y esto nos permitirá pasar a lo que sigue, Hegel proporciona una solución de las antinomias kantianas que no es otra que la de Aristóteles sobre la cual diremos muy pronto algunas palabras. En la exposición misma de la forma en que él resuelve la antinomia kantiana tenemos la concepción aristotélica de las relaciones de lo continuo y lo discontinuo; lo continuo, lo uno, es la potencia de divisibilidad; lo otro la divisibilidad en acto. Es la doctrina de Aristóteles que reaparece como elemento de solución.

Pero antes de llegar a Aristóteles, Hegel se remonta de un salto a los filósofos presocráticos, a la escuela eleática, y lo que nos dice a este respecto es por lo demás muy interesante. El opone esos presocráticos a Kant, los halla mucho más profundos. "Infinitamente más ricos de sentido y más profundos que la antinomia kantiana, son los ejemplos dialécticos de la antigua escuela eleática, particularmente aquellos que conciernen al movimiento". Y en efecto ellos se fundan sobre el concepto de cantidad y hallan en él su solución. Se refieren a los conceptos de espacio y tiempo mismos.

Estos ejemplos dialécticos constituyen el más alto homenaje a la razón, *Vernunft*, de su descubridor, Zenón de Elea. Lo que ellos dan como resultado, dice acertadamente Hegel, es el ser puro de Parménides. Y ofrecen ese resultado en tanto

muestran la solución, la disolución de todo ser en sí, y son en sí mismos el fluir de Heráclito. Interpretación muy interesante del procedimiento de Zenón. Según él, el método de Zenón habría consistido en mostrar en el espíritu algo que es una constante negación de sí y una constante fluidez, en transferir, por tanto, al espíritu el fluir, el torrente heraclíteo, a fin de hacer ver mejor como compensación, por así decir, el ser de Parménides.

Se sabe que la teoría de Heidegger sobre las relaciones de Heráclito y Parménides es que, en el fondo, ellos han expresado una sola y misma cosa. Eso no es todo lo que ha dicho Hegel; sin embargo se aproxima. Mas él señala que es Zenón quien ha hecho aparecer en el espíritu el fluir de Heráclito a fin de mostrar la presencia en las cosas de lo uno de Parménides.

Los que piensan que allí hay sofismas son espíritus perezosos —agrega Hegel—, que ante las dificultades que presenta *la razón*, prefieren recurrir al procedimiento de Diógenes, quien probaba simplemente el movimiento mediante la marcha, en lugar de tomarse el trabajo de penetrar en las dificultades, y aun las dificultades del pensamiento más común, de pensar y resolver esas dificultades por el verdadero pensamiento, el *Denken*.

Si pasamos ahora de los presocráticos a Aristóteles, elogia Hegel las soluciones del Estagirita y dice: "Ellas están contenidas en los conceptos aristotélicos verdaderamente especulativos del espíritu, del tiempo y el movimiento."

Veremos que él formula una reserva en lo que sigue. Empero, concede a Aristóteles que ha visto esos conceptos especulativos, y se sabe que especulativo en Hegel quiere decir algo que se relaciona con la razón y que supera las definiciones y las dificultades intelectuales del puro entendimiento.

"La multiplicidad infinita, es decir, abstracta, está contenida en sí, esto es, según la posibilidad, en la continuidad." Lo concreto, el tiempo mismo, es algo que se opone tanto a la continuidad abstracta como a la discontinuidad abstracta.

El tiempo y el espacio son categorías que resultan superadas por el movimiento y la materia. Lo que es puramente

en sí, o según la posibilidad, es lo abstracto. Y entonces se puede comprender que la materia sólo es divisible al infinito según la posibilidad. Hay una posibilidad de dividir la materia al infinito, aunque ella es siempre posibilidad, representándose sin cesar, pero posibilidad que aun si ella es efectuada se representa constantemente de nuevo.

En consecuencia, la divisibilidad es posibilidad y no una existencia de partes. Y la multiplicidad es puesta en la continuidad a condición que la establezcamos sólo como momento, es decir, como algo suprimido y sublimado.

Sin duda Aristóteles, por penetrante que haya sido su entendimiento, no ha ido hasta captar los conceptos especulativos a fin de librarse por completo de la representación sensible. Sin embargo, debemos conservar en el espíritu la caracterización primera del pensamiento de Aristóteles. Hegel aseguró que él había visto los conceptos especulativos. Mas no los ha captado en toda su amplitud, en toda su profundidad. El entendimiento no basta aquí más que lo que la representación sensible vale para Zenón. Una multiplicidad infinita de partes no es algo verdadero, es una abstracción. Y la obra que consiste en elevar al pensamiento, *Gedanke*, lo que antes se presentaba con el aspecto de lo real, él no la realiza completamente.

Comparemos ahora a Aristóteles y a Kant. Vemos que la solución kantiana de la antinomia se limita a decir que la razón no debe superar la esfera de la percepción sensible, y debe tomar la apariencia tal como ella es. Ella deja intacta la antinomia.

Aristóteles ha ido, pues, más lejos que Kant, pero ahora somos nosotros, es Hegel, quien puede ver que continuidad y discontinuidad, si se las toma aisladas no son nada; son sólo el tránsito de una a la otra, y es únicamente si se advierte que son el tránsito de una a otra que se apreciará que la cantidad es su unidad, y, en el sentido que hemos tomado la verdad, es su verdad.

Hallamos la misma idea en la Lógica de la *Enciclopedia*. El resultado es que no tenemos que poner al lado las unas de las otras las magnitudes continuas y las magnitudes discon-

tinuas. Es el mismo todo el que representa la cantidad que se deja ver una vez en un aspecto y otra vez en otro.

En consecuencia, la antinomia del espacio, la del tiempo, la de la materia con relación a su divisibilidad al infinito o a su divisibilidad en partes definidas, es cada vez la afirmación de un aspecto de la cantidad; ella es simultáneamente continua y discontinua.

Si el tiempo, el espacio, etc. . . se toman con la determinación de la cantidad —prosigue Hegel— ellos son divisibles al infinito; si son tomados con la determinación de cantidad discontinua, ellos no pueden ser divididos sino en elementos indivisibles. Pero cada uno de esos aspectos es tan parcial y tan inadecuado como el otro, nos dice Hegel. Es que hallamos en la cantidad los dos momentos de la repulsión y de la atracción que habíamos visto como constituyentes de la cantidad en general. Y nosotros observamos a la atracción y a la repulsión transitar de una a la otra, y de la misma manera vemos la cantidad discontinua y la cantidad continua pasar de una a otra.

No es necesario entonces separar ambos modos de cantidad, sino decir que la cantidad tiene dos caracteres: ser continua y discontinua.

Lo que hemos expresado puede ayudarnos a ver el capítulo siguiente en la Gran Lógica que está consagrado precisamente a esas ideas y a la afirmación de esta unidad.

Es que hay una totalidad de la cantidad que será apreciada según esos dos puntos de vista diferentes, continuo y discontinuo, ya se preste atención al elemento unificador o al elemento de descomposición. Los dos momentos se comunican entre sí: la unidad es la unidad intacta y sólida de la discontinuidad. Existe allí finalmente algo que difiere de los momentos. Son los aspectos de la cualidad. La cantidad es en sí misma definida como fuera de sí, pero este fuera de sí es un devenir constante, no interrumpido. No obstante, la magnitud, lo discontinuo, es ese fuera de sí como discontinuo. Sin embargo, no hay ningún átomo, ninguna repulsión. La magnitud discontinua por ser ella misma cantidad es discontinua.

Hegel dice profundamente que cuando la continuidad es

puesta la discontinuidad es en sí, y cuando la discontinuidad es puesta la continuidad es en sí.

El tiempo, el espacio, la materia son magnitudes continuas, en tanto que ellas son repulsiones a partir de sí, son un ser fuera de sí torrentoso, sin cesar fuera de sí, sin cesar en éxtasis —por tomar la expresión heideggeriana—, y sobre esta salida fuera de sí constantemente podríamos captar esos aspectos, ya continuos, ya discontinuos.

Podemos aceptar cierta cantidad de cosas que nos dice Hegel, observando sin embargo, que él no llega a definir por completo ni lo continuo ni lo discontinuo por la sencilla razón que éstos no pueden ser definidos, o más correctamente, sólo pueden ser definidos si se los lleva a algo que difiere de ellos. Ese algo distinto es, según Kant, y según Hegel, que hasta cierto punto sigue a Kant, lo compuesto y lo no compuesto, pero bien se ve que la idea de continuo no es reductible a la idea de compuesto, y Hegel mismo lo destaca en algún momento. A veces, es la idea de identidad la que él identifica con la idea de continuidad si bien, a pesar de lo que dice, no hay allí una sola y misma idea.

Por tanto, desde el punto de vista de la simple fenomenología o de la simple descripción de los conceptos, parece que lo que nos dice Hegel no puede satisfacernos por completo, porque lo continuo y lo discontinuo no pueden definirse abstractamente; Kant ha procedido sin duda mejor que Hegel cuando observó lo continuo y lo discontinuo en sus relaciones profundas con el espacio, el tiempo y la materia, y que si se intenta definirlos se los conduce a un concepto que es distinto de ellos.

¿Alguien tiene observaciones para hacer sobre el capítulo precedente?

Scherer: Una simple observación respecto de lo expresado en este instante sobre la diferencia de tratamiento filosófico que se halla en Kant y en Hegel referente a las categorías como la de cantidad, continuidad y discontinuidad, y que, en efecto, se debe a que en Kant las categorías se hallan siempre en relación con la intuición, vale decir, que no tienen uso real infinito, son categorías de lo finito, mientras que para

Hegel podría decirse, en cierta medida, que en el fondo tienen más realidad que el espacio, por lo menos, y que el tiempo mismo; ellas son de algún modo las que engendran el espacio y su uso no puede limitarse a lo dado en una intuición espacial.

En consecuencia, tenemos allí efectivamente una superación en cierto modo, pero igualmente una mayor abstracción que la filosofía kantiana, la que siempre se limita a lo que se da en la intuición.

Y es por ello en efecto que esas categorías aparecen tal vez como tratadas en sí mismas sin ser vinculadas, como en Kant, a los datos intuitivos y sensibles.

Ahora se podría entonces preguntar desde este punto de vista y desde el punto de vista rigurosamente fenomenológico, si en ese momento es posible una fenomenología de esas categorías, por cierto fuera de la intuición que Hegel rechaza, y si en verdad no hay allí una especie de tránsito a las deducciones conceptuales, puramente abstractas que no pueden ser entrevistas en un aspecto fenomenológico, porque en síntesis siempre es necesario hacer intervenir en fenomenología un contenido intuitivo directo.

Wahl: Sí, estoy de acuerdo con usted. Pienso que un kantismo tendría mucho que responder a Hegel. Este cuestiona al kantismo lo que precisamente el kantismo quiere hacer y piensa que debe hacerse, dada la finitud del hombre.

Scherer: Bien. Ahora, a propósito de Zenón, Hegel vincula siempre efectivamente su concepción de la dialéctica ya a Heráclito, ya a la que se halla en Zenón. ¿Pero exactamente es la misma cosa? Quizá en Zenón hay dos expresiones del discurso que en el fondo no pueden ser consideradas como dialécticas en el sentido que Hegel entiende esta palabra.

Wahl: Hay aquí dos cosas que se pueden distinguir: la idea, que Platón ha clarificado, según la cual Zenón sólo ha expresado todos esos argumentos para probar la tesis de Parménides; sobre este punto hay acuerdo entre Platón y Hegel y la idea original en ese pasaje —yo no sé si la ha manifestado en otra parte— es que Zenón ha introducido el fluir de Heráclito en su propia forma de resolver las antinomias, por el hecho de que sin duda el espíritu se proyecta de una solución

a otra, de una posición de lo móvil hacia lo otro. Lo dicho no está en lo real, está en el espíritu.

He aquí lo que concluye Hegel, creo, a portir de Zenón, y es ingenioso, pero no estoy seguro si está de acuerdo con el espíritu de Zenón, y nadie puede decirlo.

Es interesante ver que en Heidegger hay una tentativa de aproximar a Parménides y Heráclito por medio de Zenón quien se habría servido del fluir de Heráclito en el sentido de que habría dicho que el movimiento no está en las cosas sino en el pensamiento. Pero creo que esta definición aun no es acorde con la actitud del espíritu ni con la mentalidad de los presocráticos.

Scherer: Así es; en cierto sentido hay una especie de transformación de Zenón al idealismo por medio de Hegel.

Wahl: Sí, pero creo que eso no es muy exacto; es ingenioso e interesante. En cuanto a la solución que Hegel da y presenta como dialéctica previamente, es la solución aristotélica y no la solución dialéctica. Es su propia solución que inopinadamente, ha expresado en términos aristotélicos. Por consiguiente, cuando usted dice que la solución aristotélica no es dialéctica tal vez sea verdad, pero la solución de Hegel sobre este punto no es dialéctica y queda como aristotélica.

Hegel quiere mostrar que lo continuo y lo discontinuo pertenecen ambos a la cantidad, mas la forma en que él lo demuestra al decir que lo continuo implica una posibilidad de división, por tanto, de lo discontinuo, es aristotélica, y por otra parte, bastante superficial según lo presenta Hegel, y tal vez no sea superficial en Aristóteles. Esta página no me parece muy feliz.

El cuanto es la continuidad con su determinación o su límite, y cuando esta definición se cumpla, será el número. El número es la principal de las cantidades determinadas. Tendremos que distinguir aquí, según ya habíamos destacado la continuidad y la discontinuidad, lo extensivo y lo intensivo. Y de ahí pasaremos a la idea de grado, y ello nos permitirá poco a poco, a decir verdad muy lentamente, dirigirnos hacia la idea de medida, que será la unión, en cierta manera, de la cualidad y la cantidad.

DECIMOCUARTA CONFERENCIA

Hay una cualidad del cuanto; no hay disyunción absoluta de cualidad y cantidad. El cuanto, la cantidad determinada, tiene ciertas cualidades que, en consecuencia, se trata de determinar.

Y esta idea se reproducirá, por ejemplo, más allá, en la página 219, cuando Hegel muestre que las cantidades intensivas y extensivas son en cierto modo cualidades.

Y aún, en el comienzo de la página 216: Su relación consigo, dice a propósito del número, tiene en sí misma su cualidad.

En segundo lugar, conviene mostrar la marcha general de ese capítulo. La cantidad intensiva como la cantidad extensiva integran los cuantos, devienen *cuantos*. El cuanto, que es en primer término la cantidad con una determinación o un límite siendo el número su determinación cumplida. Pero veremos que el cuanto se distingue luego como cuanto extensivo y cuanto intensivo. El segundo nos aproxima al origen de la cantidad en general, que es el ser para sí.

Mas, tanto si tomamos el cuanto intensivo como el extensivo, somos inducidos a comprobar que las cantidades determinadas, es decir, los cuantos, se suceden sin cesar el uno al otro, y esta sucesión es la que nos dará la infinidad, más exactamente aún la indefinitud cuantitativa, la sucesión al infinito de los cuantos.

Dicho esto podemos tomar la parte del capítulo que concierne al número. Y hemos de esforzarnos por ver, conforme con el título del curso, lo que hay de fenomenológico en sentido husserliano, en la lógica de Hegel y plantearnos la

pregunta: ¿Hay realmente —yo creo que en cierta medida existe— una fenomenología del número en Hegel?

La cantidad tiene un límite, sea cantidad continua o cantidad discreta. En ese sentido ella es cuanto. Y sobre este punto, la distinción de los dos tipos de cuantos, continuo o discontinuo, carece de importancia.

El número aparece ante todo como magnitud discontinua, pero todo número depende de la unidad, y obtiene en su relación con la unidad una continuidad. (¿Hay una descripción suficiente de la continuidad? Sin embargo podemos ponerlo en duda.) Todo número se forma porque se repite la unidad. Respecto del número Hegel no emplea la palabra naturaleza ni utiliza aquí la palabra esencia; no hemos llegado a la idea de la esencia, pero, no obstante, podemos decir que la naturaleza o la esencia del número es ser compuesto de la unidad y de la cantidad de veces que tomemos la unidad.

Es así como vierto la palabra alemana *Anzahl*, que provoca mucha dificultad entre los traductores.

La unidad, dice Mure en su comentario sobre Hegel, es para el filósofo el carácter general determinable de lo que está constituido por unidades particulares.

En cuanto a la palabra *Anzahl*, Mure propone traducirla, ya por *sum* (suma), ya por *amount* (conjunto) o bien, como procede Wallace, por *anumeration* (reunión o suma).

Lo importante es ver que para Hegel el número es un compuesto de la unidad y del número de veces que la unidad está presente.

Y así las unidades están en el número, no como suprimidas y sublimadas sino que por cierto, están en el número simplemente con su límite. Habíamos visto que el ser determinado tenía un límite. Empero aquí, en el número el límite está en el interior de lo que estudiamos, en el interior del número; aquí el límite penetra el ser determinado. Dicho de otro modo, todo número es finito.

Hegel se plantea la cuestión de saber cuál es la relación entre la centésima parte de 100 y el número 100, y por ello trata de constituir lo que terminamos de llamar la fenomenología del número.

Lo centésimo uno es aquello que limita con lo múltiple de tal manera que haya 100. Esto es correcto. Mas, por otra parte, ese centésimo uno no tiene privilegio respecto de los otros unos. No importa cuál de los unos que constituye la centena podría ser el centésimo. Ello es esencial a la naturaleza misma del número. En consecuencia, los centésimos son el centésimo. Y esto es lo que caracteriza al número tal como él lo describe aquí.

Ese desarrollo sobre el número termina con la afirmación de que el número es algo absolutamente determinado, algo inmediato, algo que no tiene más que un vínculo exterior con toda otra cosa. Y es ello lo que constituirá, según dice, la cualidad del cuanto.

Podemos continuar con la observación que Hegel agrega como apéndice a su consideración. Discierne, para mostrar por lo demás que ellas no deben ser completamente distinguidas, las magnitudes espaciales y las magnitudes numéricas. De ordinario se advierten allí dos especies de magnitudes, todo ello pensando que las magnitudes espaciales son tanto magnitudes determinadas como magnitudes numéricas, porque ellas están en el mismo nivel. Hegel piensa, sin embargo, que se pueden considerar las magnitudes espaciales independientemente de las magnitudes numéricas no determinándolas de la misma manera, aunque las compara de un modo que no es numérico. Y en ese sentido se acercaría a sus consideraciones, a su topología.

Por lo general se distingue a la geometría más bien como ocupándose de las magnitudes continuas, y la aritmética, con preferencia, del número como magnitud discontinua. En tanto que las magnitudes numéricas son limitadas, se adaptan al número y son el número como elemento necesario. Pero, en tanto se las estima como tales, se puede ir más allá de una consideración numérica o permanecer más acá de ella.

Sin duda es posible establecer una correspondencia, por ejemplo, entre el uno y el punto, entre el uno de la aritmética y el punto de la especialidad. La magnitud espacial tiene en el punto la determinación que corresponde al uno; pero por lo mismo que forma parte de un conjunto continuo, que es el

conjunto geométrico, el punto tiende a salir fuera de él mismo, a devenir otro, a convertirse en línea. Y por tanto vemos surgir el carácter de continuidad de las consideraciones geométricas. Aquí el punto es el uno del espacio, y así está en relación con la continuidad; la puntualidad, el carácter puntual, es suprimido y sublimado en esta continuidad espacial. Ello no significa, por lo demás, que la magnitud de la línea no pueda ser tomada como número.

Por el contrario, la aritmética considerará el número y la figura del número, pero después de haber afirmado esto, Hegel se retracta; ella no los considera; opera con ellos según la manera de contar.

El número es algo reunido en forma exterior y una figura pura y simplemente analítica, que no contiene lo que podemos llamar un conjunto interior; comprobaremos enseguida las consecuencias de ello, dice, en su polémica contra Kant.

Subraya también que el número puede ser tomado ya como producto de un conjunto, ya como producto de una separación de lo reunido.

A partir de allí Hegel define la numeración, la adición, la sustracción y todas las operaciones. La primera operación es la producción misma del número por la numeración, es decir, la captación de lo múltiple en tanto que tal de la cual cada elemento es uno, y ante todo se opera mediante los dedos o con los puntos que se considere, y Hegel nos dice que lo que es sólo cuatro o cinco puede simplemente ser mostrado. Y aquí observamos que esta fenomenología que intentamos constituir a partir de Hegel nos indica que no tenemos sino que considerar los fenómenos, lo que podemos llamar los fenómenos numéricos. La deducción es sólo aparente; no hay más que abrir los ojos.

Luego, tenemos que darnos cuenta de lo que es la adición, que deja las cantidades tales como son y no hace más que aproximarlas, añadirlas exteriormente.

Podemos observar que esta fenomenología hegeliana es satisfactoria a condición de que no se la tome como una constitución del número sino sólo como la mirada que da Hegel a aquello que los números revelan como entes.

El número es esencialmente algo indiferente respecto de todo contenido. Nada hay allí de interior. Y el problema que trata a partir de allí, es el de saber si la idea kantiana de síntesis debe poder aplicarse al número y hasta qué punto puede aplicarse.

Así, para resumir lo que hemos expresado al comienzo, el cuanto es, como dice Wallace en su comentario de la Lógica, el ser determinado de la cantidad, mientras que la pura cantidad, que hemos estudiado en el capítulo precedente, corresponde al ser abstracto, es decir, a aquello que es todo al iniciarse la Lógica, y que el grado que consideraremos en el capítulo siguiente, corresponde al ser para sí. El cuanto es un ejemplo de la cantidad, y la cantidad se quiebra por sí misma en una multitud indefinida de cuantos.

Kant expresa: siete más cinco es igual a doce; hay allí un juicio sintético. Pero, según Hegel, esto no es más que una síntesis aparente. Puede muy bien llamarse síntesis, a condición de ver en ella una síntesis superficial, porque lo compuesto no es más concepto que sus componentes. Aquí no existe concepto; la suma de siete y cinco es el vínculo de dos números sin concepto. Y si a esto puede llamarse un acto de síntesis, un *Synthesieren*, es un acto de síntesis de naturaleza simplemente analítica, afirma Hegel de manera bastante paradójica; esto es, que hay allí una actividad por completo exterior.

No aportamos ninguna novedad cuando decimos que siete más cinco es igual a doce. Ello no se diferencia más de la numeración en general que el hecho de continuar una línea recta en la misma dirección en que se había comenzado a trazarla; no difiere de la línea dibujada al comienzo.

De este modo, la expresión sintetizar aquí resulta vacía. Y, desde el punto de vista de esta fenomenología lógica, diremos lo mismo de la idea de *a priori*, tal como ha sido empleada por Kant.

Naturalmente, no quiero decir —sostiene Hegel— que numerar sea una determinación de la sensación. Pero tampoco es algo que implica una actividad puramente *a priori*. Recordemos que numerar es una operación que se realiza a partir de lo que Hegel llama la intuición abstracta, precisamente la

intuición que está determinada por la categoría del uno y por la categoría del número de veces que él se repite, podemos agregar. Y es una consideración en la que dejamos a un lado las determinaciones de la sensación y también las determinaciones del concepto. Conclusión: que lo *a priori* es algo muy vago, tal como lo ha entrevisto Kant, particularmente en la "Estética trascendental".

Y Hegel agrega esta frase fenomenológicamente interesante: "La determinación del sentimiento, *Gefühlbestimmung*, tiene también, en tanto que ella es instinto, sentido, etc... el momento de la aprioridad en ella lo mismo que el espacio y el tiempo. Y el espacio y el tiempo, en cierto modo, en tanto que ellos son entes (espaciales y temporales) son algo *a posteriori*."

En consecuencia, es necesario ampliar los dos conceptos de *a priori* y *a posteriori*, ver que el sentimiento puede ser *a priori*, como lo ha dicho Scheler al criticar a Kant, y aquí Hegel es el precursor de Scheler, y que el tiempo y el espacio pueden de algún modo ser considerados como *a posteriori*. Veremos que su afirmación de lo *a priori* geométrico no está más fundado que lo de *a priori* aritmético.

Después de haber criticado el ejemplo kantiano de la adición de siete más cinco igual a doce, tomemos la definición de la línea recta, que Kant da como ejemplo de síntesis *a priori*.

Empero, no hay más razón para hablar de síntesis en ese caso que en el otro, porque la idea de línea recta —dice Hegel— es simplemente la determinación o, si se quiere, el concepto, de la línea absolutamente simple, la línea en la cual ella misma se relaciona consigo, y en cuya extensión no existe ninguna especie de diferencia de determinación, ninguna relación a otro punto o a otra línea. En consecuencia, la línea recta es la dirección simple en sí; esta simplicidad es allí su cualidad; y aquí hallamos otra vez la unión de la idea de cantidad y de la idea de cualidad.

La línea recta no es un concepto sino algo espacial, intuido (Hegel no parece advertir que esto es, en efecto, lo que Kant ha mostrado genialmente).

Y si ella parece difícil de definir analíticamente, y si

a Kant le parece definible sólo sintéticamente, resulta así a causa de su simplicidad, de su pura relación consigo. La definición euclidiana de la línea recta no encierra más que su simplicidad.

En consecuencia, no hay allí acto de síntesis; sólo se da un acto de tránsito puramente analítico de una cualidad a su determinación cuantitativa. La más corta, tal es la determinación cuantitativa que está absolutamente ligada en forma analítica a la línea recta. Euclides tuvo razón al introducir en los postulados la definición de la línea recta, al menos implícitamente, como Arquímedes insertaba en las definiciones el postulado de las paralelas. Sin duda, existe algo que parece superar el espacio, pero no lo hace sino por consideraciones cualitativas abstractas (simplicidad, igualdad de dirección). Es el momento de la identidad abstracta. Se da pues allí una determinación cualitativa de la cantidad.

Podemos concluir respecto de Kant que el concepto que presenta en su teoría de los juicios sintéticos *a priori* es importante, pero no vale para aquello a que se aplica. Sabemos que lo que tiene de valioso para Hegel, por lo que Kant ha mostrado, es la multiplicidad en la unidad, de lo cual Platón tuvo una intuición en el *Filebo*, al cual Hegel se refiere en el pasaje de un capítulo precedente.

Kant, al definir los juicios sintéticos *a priori* nos ha mostrado que hay algo que es a la vez diferente e idéntico, y allí se da un rasgo importante e inmortal de su filosofía. Es el comienzo de lo que será el concepto hegeliano.

Podemos, en cierta medida, decir que esta unión de la diferencia y de la identidad está presente también en la intuición. Pero terminamos de ver que es posible aseverar que ella se presenta, en los dos ejemplos que ha elegido Kant y que retoma Hegel, como una síntesis superficial.

Volvemos a hallar las mismas ideas en la Lógica de la *Enciclopedia*. El cuanto es la cantidad limitada, es el ser determinado de la cantidad, mientras que la pura cantidad corresponde al ser y el grado al ser para sí (el ser para sí propiamente dicho, para evitar una confusión posible que el texto de Hegel por sí mismo no lograría eludir). Y el cuanto se

presenta según formas diversas, es decir, que no hay un cuanto en general: hay cuantos, no en el sentido de los físicos contemporáneos, sino que existen modos diversos de ejemplos de cantidad.

Lo mismo que en la Lógica Grande, Hegel nos muestra que el número, según él, está constituido por lo que llama la unidad y la repetición, y se puede tomar como lo esencial la repetición o el número, poco importa; así como lo demuestra la teoría de la multiplicación el número es la unidad del uno y la repetición.

El se adhiere, en efecto, a las teorías aritméticas, después de haber notado, a la altura de la página 205, según dejamos dicho, que se puede tomar la repetición o la unidad, indistintamente, como lo esencial para constituir el número. Se puede tomar cada uno de ambos números como unidad o repetición.

Y después de haber observado —como, por ejemplo, lo advertirá León Brunschvicg— que toda parte de una numeración simple, es decir, de la cuenta que se realiza mediante los dedos, o la mirada que se echa a los puntos, podemos definir las diferentes operaciones; la primera es la que él llama la numeración y constitución de los números; las restantes, la adición, la sustracción, la multiplicación y la división.

Y de nuevo hallamos aquí el paralelo posible entre Hegel y la fenomenología. La materia que tenemos que ver, el objeto que debemos analizar es algo que tenemos que estudiar ante todo, y no concebirlo como producto de una actividad sintética a la manera de Kant.

El espíritu se halla ante algo externo. La filosofía —dice en la página 207— debe distinguir bien aquello que, según su naturaleza, es una materia exterior, y entonces debe haber en ella un progreso del concepto, que se produce de modo puramente externo, y sus momentos deben ser tomados en su forma de exterioridad.

Es necesario, pues, establecer una distinción de esferas, siguiendo las propias palabras de Hegel. La distinción de la esfera a la cual pertenece una forma determinada del concepto, es decir, está presente como existencia, es una exigencia esencial del acto de filosofar sobre objetos reales. Tenemos que

advertir aquí que filosofamos sobre lo que él llama objetos reales, y no hace falta alterar lo exterior y lo contingente por las ideas. Es indispensable dejar lo exterior y lo contingente en su carácter particular, propio, y por otra parte, no es necesario alterar las ideas por este carácter particular propio.

Hay que distinguir entonces dos esferas, y en ese momento de su lógica que, según él, es aquel en el que más se aproxima a lo exterior, puesto que se acerca al número, es menester, para hablar con propiedad, observar el número y no constituirlo.

Esta exterioridad en la cual los momentos del concepto aparecen en esta materia exterior que es el número, esta exterioridad misma, es aquí la forma más apropiada.

Naturalmente, cuando trato de aproximar a Hegel y la fenomenología no quiero negar que haya en ella una tentativa de constitución del número tal como éste se encuentra colocado en la investigación de Hegel, y que exista una especie de dialéctica, pues por lo demás, nosotros hallamos esta idea de dialéctica en la presencia de lo continuo y lo discontinuo en el número.

Las dos ideas de continuo y discontinuo que habíamos visto aparecer en forma de atracción y repulsión aquí se presenta de nuevo en el número y el espacio. Y todo ese capítulo, entonces, no es más que una etapa dialéctica en la marcha del pensamiento de Hegel.

Debemos decir también que algunas veces, cuando él trata de definir no llega forzosamente a hacerlo de manera satisfactoria. Por ejemplo, cuando expresa en la página 198: "Esta distinción no es una distinción cualitativa sino que permanece cuantitativa". Es evidente que en un capítulo en que debiera esforzarse por definir la cantidad, admite ésta sin definirla.

No es menos cierto que en la crítica a Kant, en particular, hemos observado ese carácter fenomenológico del pensamiento hegeliano tal como lo hemos definido. Sabemos, por otra parte, que la Lógica de Hegel es una lógica que al mismo tiempo es una historia de la filosofía, y a ello se adhiere en la segunda observación por la cual completa lo que hemos dicho sobre el cuanto.

Esta historia de la filosofía será a la vez una crítica de ciertas filosofías y ante todo del pitagorismo, y esta crítica nos conducirá a las consideraciones fenomenológicas que consideramos hace un instante.

Hegel prueba la necesidad de mostrar, como lo ha hecho para los más importantes conceptos precedentes, que ese concepto, o esta noción de número ha tenido su lugar en la filosofía, con Pitágoras. Como se sabe fue Pitágoras quien presentó la relación de la razón, o lo que Hegel llama el filosofema, en forma de número. El número marca la última etapa de esta imperfección que consiste en captar lo universal mediante lo sensible. Mas en la filosofía moderna —dice— y alude a Schelling, también se encuentra esta idea de número, en forma de potencia. ¿Esto es legítimo? ¿En qué medida es posible atribuir al número este elevado valor? Podemos mostrar la cuestión a partir del concepto, de la noción que tenemos de la manera en que se ha producido el número.

Mas después de haber dicho esto, todo el esfuerzo de Hegel consistirá en evidenciar que habiendo sido dada la forma en que se ha producido el número, y ello es quizá una consideración más dialéctica que fenomenológica, no podemos asignarle la importancia que para tomar dos extremos, le conceden Pitágoras o Schelling. Porque lo que caracteriza al número es la indiferencia de lo que es añadido frente a la manera en que es agregado. El número es la exteriorización en su forma más extrema, y por tanto, cuando se trata de expresar el pensamiento en número, nos movemos en una ausencia de pensamiento y en una ausencia de necesidad, todo ello como necesariamente, puesto que el objeto que tenemos cuando nos hallamos ante el número es el pensamiento abstracto de la exterioridad; en tanto que es el pensamiento de esta exterioridad, el número es la abstracción a partir de la multiplicidad sensible. El no conserva de lo sensible más que la determinación abstracta de la exterioridad. Y así es el pensamiento de la exteriorización del pensamiento.

En consecuencia, elegir el número, con preferencia a toda otra realidad y a toda otra esencia, como expresión del pensamiento, es elegir la exterioridad abstracta. Pero naturalmente

hubo razones por las cuales los pitagóricos, y aun Platón, en determinado momento de su meditación, en el primer instante de su meditación, han elegido el número.

Los antiguos tuvieron conciencia de que el número se mantiene en el medio, entre lo sensible y el pensamiento. Aristóteles nos dice que Platón consideró que además de lo sensible y las ideas, existen determinaciones matemáticas, separadas de lo sensible, puesto que ellas son invisibles, eternas, inmutables, separadas también de las ideas en tanto que ellas son esencialmente multiplicidad, mientras que la idea es idéntica a sí y es un en sí.

Podrían formularse reflexiones sobre este tema, porque no sé si esta distinción que Hegel toma de Aristóteles respecto de Platón es del todo satisfactoria. El número no es más múltiple que la idea, puesto que hay ideas. Sería necesario entonces ver la constitución de las ideas mismas. ¿Son ellas menos múltiples que los números? Finalmente Platón estableció una identidad, en sus últimas teorías, entre las ideas y los números. Sin duda que Hegel no debía tener en cuenta todo ello, y en última instancia no lo consideró.

Pues él habla de la especulación pitagórica, que se continúa en ciertas tendencias platónicas y neoplatónicas respecto de la mónada y de la díada. Pero los antiguos habían visto hasta el fondo —dice Hegel— lo que hay de insatisfactorio en la forma del número, cuando se quiere expresar por ese medio la determinación del pensamiento.

Y entonces él se vuelve particularmente contra los modernos, como es su hábito, contra Schelling y su teoría de las potencias, donde ve por cierto, limitándose a la apariencia, en conclusión, sólo un absurdo formalismo matemático, un retorno a una especie de puerilidad y un tanto alejado de la profundidad que Schelling quiere hacernos alcanzar.

La filosofía trata de aproximarnos cuanto más sea posible al pensamiento concreto y verdadero, a lo que tiene de más viviente, a lo más movible, a lo que es captado en el vínculo mismo. Por tanto ello no puede ser expresado por el número. Elegir la exterioridad y lo sensible para designar el pensa-

miento, he ahí una elección por completo arbitraria y sin significado.

Recuerda, no obstante, que a todo lo largo de la historia de la filosofía, y aun de la historia de los dogmas y de la religión, ciertas ideas como el círculo para la eternidad o como el triángulo para la Trinidad han tenido una importancia de primer orden, mas sólo pueden conservar esta gravitación si en ellas se ven símbolos para algo más profundo. Lo más importante aquí es captar y expresar el pensamiento.

Es necesario captar por el pensamiento y expresar mediante el pensamiento lo que se presenta de antemano según esas formas. El número no puede ser sino una ayuda a falta de otra, una represión de la impotencia filosófica para apoderarse de los conceptos más elevados. Finalmente tratará de moverse en el *Denken* (pensar).

En consecuencia, la pura y simple aplicación de esas fórmulas prestadas no es más que una actitud por completo externa. Y la conciencia respecto de esas operaciones es la lógica en tanto que teoría del logos, y tornará superfluas e inútiles esas expresiones numéricas.

El número es, sin duda, un objeto no sensible, pero finalmente es un objeto sin significación profunda, y que nos hace caer en el riesgo de una especie de mecanicismo sin pensamiento.

No puede reducirse a números el contenido completo y bien realizado, bien formulado de la vida moral y espiritual y de estructuras individuales, porque contar es una tarea exterior y aun mecánica. El espíritu sabe formar diversos tipos de máquinas, las máquinas pueden efectuar esas operaciones aritméticas de manera perfecta, mas por ello no logramos alcanzar la realidad misma del espíritu. No puede constituirse al número en el medio de educación en el sentido profundo de la palabra: la educación del espíritu.

Tal es el contenido de esta primera parte del capítulo, y ahora es posible pasar a la segunda que estudia la diferencia entre el cuanto intensivo y el cuanto extensivo.

¿Es posible formular una distinción entre el juicio sinté-

tico y el juicio analítico? ¿Acaso todo juicio no es sintético? ¿Todo juicio no es analítico?

Se ha dicho justamente que Hegel adjudica una gran importancia a la idea de juicio sintético *a priori*. Este es el comienzo por así decir de su teoría del concepto. Pero él descubre que la teoría del concepto, esto es, como consecuencia del juicio sintético *a priori*, no debe aplicarse a operaciones y a elementos tan exteriores como son las operaciones matemáticas.

Podemos tomar ahora la parte del capítulo que se refiere al cuanto extensivo y al cuanto intensivo.

Existe oposición entre lo intensivo y lo extensivo, y hay oposición entre lo continuo y lo discontinuo. Empero, esas dos oposiciones —observa Hegel— no pueden ser conducidas una a la otra.

¿Qué es lo que, según Hegel, distinguirá lo intensivo de lo extensivo? En lo extensivo tenemos siempre el *aspecto de*, es decir, la exterioridad; en lo intensivo se da la simplicidad. En la determinación simple del límite, la magnitud es intensiva. Cuando vamos de lo extensivo a lo intensivo realizamos un movimiento que nos conducirá al ser para sí. Habíamos indicado el carácter paradójico de la marcha de Hegel, que trasciende del ser para sí a la cantidad y al número. Pero aquí, en un movimiento que de algún modo es de retorno, nada hay ya de paradójico, nada hay ya que no podamos aceptar.

La determinación intensiva es un retorno hacia el ser para sí. Lo discutible es que se pueda ir del ser para sí a la cantidad, y ante todo a la cantidad extensiva, puesto que es la primera de las apariciones de la cantidad.

Hegel se esfuerza en un ejemplo, hacia el final de la página 214, por mostrarnos la diferencia entre lo extensivo y lo intensivo. Cuando se habla de diez, de veinte grados, el cuanto que tiene ese número de grados es el décimo, el vigésimo, pero no es la suma de los cuantos que son el décimo, el vigésimo, etc. . . porque ello significaría ser extensivo. No existe sino una sola cosa, es decir, el décimo o el vigésimo grado según el caso.

Por consiguiente, de lo extensivo que es lo que está al lado, pasamos a lo intensivo, en que la cantidad es, por así decir, retomada en la determinación simple, y donde el *Dasein*, el ser determinado, retorna hacia el ser para sí. Esto es, que el cómo es así en cierta manera suprimido y sublimado y tenemos la reaparición de la simplicidad, lo que nos permitirá, según él dice, trascender al ser para sí.

DECIMOQUINTA CONFERENCIA

Hablamos del cuanto extensivo y del cuanto intensivo. Hegel establece su diferencia y luego muestra su identidad, y se advierte ahí un proceso absolutamente hegeliano.

El número y el cuanto —dice— se complementan, pero habrá un aspecto intensivo y otro extensivo del número. Y él intentará estudiar la realidad de acuerdo con el concepto de número, y se trata aún no sólo de ver la realidad según el concepto, sino también de ver la cualidad del número, porque cantidad y cualidad, aunque distintos, pueden tener relaciones, y hay una cualidad de la cantidad misma.

El número se nos aparece como lo indiferente a sus componentes, lo que supone la exterioridad pura. Esto representa su realidad según el concepto. Mas, por otra parte, debemos advertir lo que Hegel llama grados, es decir, la intensidad, el retorno del número en sí. Hay una escala de grados, que es un cambio ininterrumpido e indivisible. Se trata de descubrir cuáles son las relaciones entre esta escala de grados y la yuxtaposición de las cosas en la extensión. Es lo que veremos, al mismo tiempo que comprobamos su identidad.

En efecto, tenemos que reflexionar —nos dice Hegel—, sobre la diferencia entre el número 20 y lo que podemos llamar el número vigésimo. El número 20 comprende los unos que lo constituyen, en el número 20 y él los comprende de manera discontinua. Sin embargo, cuando decimos el vigésimo, el grado contiene esos 20 elementos que lo componen en una unidad continua.

Ese grado no es el vigésimo sino por medio de —aquí surge una palabra difícil de traducir, *Anzahl*, y me parece

haber dicho que uno de sus traductores ingleses traduce con un vocablo que él crea, *anumeration* *— la suma que lo constituye. Por tanto, cada uno do los grados no es tal sino en relación con la escala de grados en general. Hay pues continuidad de uno al otro.

Indiferente respecto de los demás grados, el grado sólo es por su relación con ellos. El vigésimo es el que contiene en él todos los otros que difieren de él, y no es al mismo tiempo el vigésimo sino por referencia al vigésimoprimero y al vigésimosegundo, etc. . .

El primer gran filósofo que prestó atención al problema y que definió sus términos fue Kant, y en un sentido los definió de manera más profunda que Hegel. Mas lo que interesa a Hegel es mostrar que no sólo existe esta distinción que terminamos de formular sino sobre todo que hay identidad entre ellos; así como precedentemente habíamos visto que hay identidad entre la continuidad y la discontinuidad, que la cantidad es continua, y que la misma cantidad es discontinua, de igual modo comprobamos que la misma cantidad es extensiva e intensiva.

Su diferencia no consiste sino en el hecho de que el cómo está contenido en la intensidad en lo interior, mientras que en la extensión está contenido en lo exterior.

Así tenemos una descripción de lo que podemos llamar fenómenos abstractos, en apariencia, de la intensidad y de la extensión.

Y podemos decir que hay una fenomenología de esos fenómenos. Pero Hegel no olvida que existe un movimiento del pensamiento que debe seguir en toda esta parte de la Lógica. Llegamos a una determinación del *algo*. Sabemos que habíamos transitado por el *Dasein* y el algo; después de haber visto el movimiento, el algo deviene ahora algo determinado cualitativa y cuantitativamente por la intensidad. He dicho: cualitativamente por la intensidad, mas en el fondo, esta intensidad es ella misma algo extensivo. Porque es un error

* Es el término que introduce W. Wallace en su versión de la lógica de la *Enciclopedia*, y que equivale a suma. (N. del T.)

—como lo ha expresado en la observación que sigue a esta exposición— creer que hay, por un lado, objetos que sólo serían intensivos, y por otro, objetos que no serían más que extensivos.

Por lo común nos representamos una ciencia de la naturaleza que no tomaría sino lo extensivo como determinación fundamental de la materia; lo intensivo sería lo dinámico, y en la medida de lo posible se dejaría lo dinámico fuera de ella. Mas aquí se advierte una abstracción ilegítima. Lo intensivo y lo extensivo no sólo dependen estrechamente el uno del otro sino que el uno es el otro, para Hegel. Porque lo que se ve en la plenitud del espacio como una multitud de átomos exteriores los unos a los otros es, por otra parte, la expresión de una forma simple que reside en su fundamento.

Yo hablé hace un instante de Kant. Es Kant quien ha planteado el problema de las relaciones de lo intensivo y lo extensivo, creo, de la manera más clara, si bien se lo puede hallar asimismo en Leibniz y, aun antes, en Platón. Y a partir de Kant, podemos apreciar dos direcciones de la reflexión: una que iría hacia Bergson, que separa por completo la cualidad y la cantidad; otra que iría hacia Hegel, precisamente, con su esfuerzo de identificación de la cualidad y la cantidad.

Pues es realizar abstracciones ilegítimas poner de un lado la fuerza, y del otro su expresión. Lo que hay de real, es la relación de la fuerza y de su expresión, y ésta responde a lo intensivo. En consecuencia, se tiene sólo una visión superficial si se considera la fuerza por un lado, como absolutamente distinta de su expresión, y si por otro, se estima la expresión como absolutamente independiente de la fuerza. Es el mismo contenido el que aparece en esas dos formas diferentes.

Podemos entonces retornar a la idea del número. La idea de número tiene en sí misma esta doble forma, porque el número es el cómo, la suma, como dijimos antes, es decir, que es magnitud extensiva, pero también es unidad, y asimismo el 10, el 100, el 1.000, y lo reúne por tanto en una unidad simple. Y ello nos ubica en el camino del número ordinal, es decir, para Hegel, de lo intensivo. El décimo, el

centésimo, es esta cosa simple e intensiva que tiene su determinación en los múltiples que la constituyen y que por otra parte pueden ser considerados como extensivos.

Así pues hay una unidad absoluta entre las dos consideraciones. El número es 10, 100, pero al mismo tiempo es el décimo, el centésimo; los dos son una sola y misma cosa.

Podemos decir, en cierto sentido, que lo extensivo es lo exterior y lo intensivo, lo interior; mas para Hegel, hay una inseparabilidad de lo interior y de lo exterior. Aun ahí se opone por anticipado a Bergson.

Una masa como peso es una magnitud extensiva, pero a la vez, en tanto que ella ejerce presión, es una magnitud intensiva. La magnitud de esta presión es un simple elemento, un elemento simple, un grado, y así, en tanto que ejerce esa presión, la masa aparece como un ser en sí, como un sujeto.

Por todas partes hallamos esta identidad de la extensión y de la intensidad. Por ejemplo, tomemos un termómetro. Tendrá el décimo, el vigésimo. Pero ello se traduce y hace más que traducirse en la extensidad por el alargamiento de la columna de mercurio. Y lo mismo es válido para los sonidos y sus relaciones con las vibraciones. Un sonido es más intenso que otro si bien ello viene de una extensión que es el número de sus vibraciones.

Se puede ir más lejos, transferir al dominio de lo psíquico lo que terminamos de decir de lo físico. Hasta en lo espiritual, la elevada intensidad del carácter, del talento, del genio, se identifica con su expansión, con su acción más vasta. Es el más profundo concepto que tiene la significación y la aplicación más universal. Esta primera observación se completa con otra, sobre la cual pasaré rápidamente, que muestra el lugar de lo que hemos dicho en la dialéctica.

Si tomamos el espíritu podríamos decir a éste que es posible atribuirle el ser, pero el ser con otra intensidad que la del cuanto intensivo. Es una intensidad en la cual las formas inmediatas del ser son suprimidas y sublimadas, abolidas y sublimadas. Es necesario saber entonces —dice Hegel— cuándo se abordará la naturaleza espiritual, cómo en ella las categorías que hemos visto, es decir, el *Dasein* y las otras

categorías, retoman su lugar, sin que por eso las convirtamos en cosa.

El final de esta parte del capítulo se titula "El cambio del cuanto", y hemos observado, en efecto, que un cuanto, una cantidad concreta, no se define sino en su relación con otros cuantos, esto es, en su relación con su alteridad. Lo hemos comprobado particularmente para las intensidades. Un cuanto está, según su cualidad, en continuidad absoluta con lo que le es exterior, con los otros cuantos. Si es así, se plantea el problema de que él debe modificarse, es decir, que en la idea de grado está comprendida la idea de un cambio continuo de grados, la determinación de magnitud continua en su alteridad, de tal manera que ella tiene su ser en esta continuidad con algo distinto, con el otro grado.

Allí tenemos no un límite que es, sino un límite que deviene. En consecuencia, forzosamente pasamos de esos finitos que son las cantidades intensivas como las cantidades extensivas, a la infinitud cuantitativa. Porque en cada cosa finita se postula que ella va más allá de sí misma, que es, por así decir, impulsada más allá de sí, de tal manera que deviene otra distinta y ésta es igualmente un cuanto. Por tanto, llegamos a la idea de un límite que se reproduce sin cesar y que se trasciende siempre, esto es, nos vemos conducidos a la idea que hemos de estudiar ahora: la idea de la infinitud cuantitativa.

El límite es tal que él se suprime y sublima, y se proyecta hacia algo más lejano, y en consecuencia, a lo infinito. Así habíamos alcanzado con el número algo esencialmente finito, aun más finito, en cierto sentido, que el *Dasein*, y que abstrae del *Dasein* su elemento de finitud aritmética. Mas al reflexionar sobre esta finitud llegamos a la idea de infinito, si bien comprobaremos que es aun, según lo vimos antes, un infinito malo. Ya descubrimos el infinito malo cualitativo; ahora veremos el infinito malo cuantitativo.

Ante todo se tratará de comprenderlo en su concepto. El cuanto se modifica y deviene distinto y se dirige a lo infinito. ¿Por qué? Porque —según Hegel— el cuanto en sí mismo, es contradictorio. Es así que podríamos determinar una línea

divisoria de aguas, como quien dice, entre la lógica de Hegel y la fenomenología.

Podemos decir que en todo lo analizado, comprobamos un estudio fenomenológico de la magnitud. Pero ahora Hegel vincula este estudio fenomenológico con una contradicción que radica en la idea de magnitud. Hay pues, un motor de todas estas comprobaciones fenomenológicas, un motor que es la contradicción.

El cuanto en sí, ¿es realmente contradictorio? Hegel experimenta la necesidad de afirmarlo. Para él todo lo que difiere del *Geist*, el espíritu, en su estado absoluto, es contradictorio, y la contradicción es el motor que nos impele hacia ese *Geist* absoluto.

En particular, el cuanto deviene otro. Y de la idea de que el cuanto deviene otro, Hegel pasa rápidamente a la idea según la cual es contradictorio. Mas continúa en su ser otro. El otro es también un cuanto. Sin embargo, al mismo tiempo, ese otro no es sólo el otro de un cuanto; es distinto del cuanto mismo. Es decir, que el hecho de que exista siempre el otro muestra que ya no estamos sólo en presencia de lo finito sino que nos hallamos en presencia de un infinito, de algo ilimitado,

Y refiriéndonos a lo que observamos precedentemente en la crítica del infinito malo cualitativo, podemos decir entonces, que ese cuanto es un deber-ser, un *Sollen*.

Se sabe que Hegel no acepta del todo esta idea del deber ser, de la reproducción al infinito de la barrera o del límite, barrera que se reproduce sin cesar y que constantemente debe ser superada, donde ve el motivo de la filosofía de Fichte, a la cual rechaza.

Pero allí, en el dominio de la cantidad, advertimos la expresión de un deber-ser, de un tránsito constante hacia lo otro. Si nos parece consideremos de nuevo el cuanto fenomenológicamente. En primer término es algo limitado; además, también es el hecho de proyectarse más allá de sí mismo, y en consecuencia, en tercer lugar, es algo que implica la infinitud, así como lo definido y lo indefinido.

Trataremos de volver, a partir de esta idea de lo indefinido, a la idea de una reflexión sobre sí, y nos empeñaremos

en hallar la idea del ser para sí pero en un nivel más elevado que aquel en que lo habíamos dejado. Sin embargo, no obtenemos sino una consistencia indiferente que subsiste en sí (de nuevo la cantidad). Y lo que por el momento resulta importante es el pasaje de la idea de grados o de extensiones a la de infinito.

El cuanto tiene su última determinación en esta negación de lo definido, que es él mismo, y que es lo infinito. Así estamos en presencia del progreso cuantitativo infinito, expresión de la contradicción del cuanto. Así habrá un tránsito de lo finito a lo infinito y de lo infinito a lo finito.

Con anterioridad hemos observado ese tránsito en la esfera de la cualidad. Ahora lo volvemos a encontrar en la esfera de la cantidad. Y aquí no podemos alcanzar más que una solución aparente. Ese progreso infinito, expresión de la contradicción, no puede ser la verdadera solución en este caso. Es una tarea que jamás será cumplida, mientras permanezca en el dominio en que nos hallamos en este momento, en el de la cantidad, y que también debe ser incumplida mientras resida en el dominio de la cualidad inferior que hemos visto precedentemente. Sólo podrá ser cumplida la tarea cuando hayamos alcanzado la esfera del espíritu. Se llegará a la producción de lo finito eternizándose, sin que llegue a superarse el cuanto, sin que se sobrepase la unidad y sin que lo infinito sea algo positivo y presente.

Habíamos comprobado la relación de esto con el deber ser. Otra idea aparece aquí, que a menudo vincula Hegel, con la idea del deber-ser. Es la idea del más allá. El cuanto encierra en su concepto tener un más allá de sí mismo. Es que la cantidad es el producto de la atracción y la repulsión, y sobre todo el producto de la repulsión. Tiene en sí el hecho de ser rechazado fuera de sí y de hallarse siempre frente a su más allá.

Volvemos a encontrar la calificación platónica de la diada de lo grande y lo pequeño. Es siempre un más y un menos que el cuanto, y por una parte podemos ir hasta lo infinitamente grande, y por la otra hasta lo infinitamente pequeño.

Pero notamos que esto es un infinito malo, es la infinitud

cuantitativa mala, puesto que lo mismo que en ese juego de lo finito y lo infinito al que hemos asistido antes, es simplemente la eternización de un pasaje de lo finito a lo infinito y de lo infinito a lo finito. No es un progreso; es una repetición de algo que finalmente siempre es lo mismo. Siempre hay posición, supresión-sublimación y también reposición, resupresión y resublimación. Es una impotencia de lo negativo, y recordemos que para Hegel existe una potencia de lo negativo, que es lo esencial de la filosofía hegeliana. Pero lo negativo, que por un momento tenemos delante de nuestros ojos, es lo negativo impotente, que siempre vuelve a lo que parece en apariencia abandonar. Hay una fuga delante de sí, pero esta fuga es tal que constantemente se advierte una inseparabilidad de lo que huye respecto de lo que se aleja. Hay un nexo entre ambos. Existe a la vez allí un cuanto y lo infinito, es decir, la contradicción que se da en ser al mismo tiempo cuanto y ausencia de cuanto.

Hegel continúa con dos observaciones:

Hay que imaginar que ese progreso cuantitativo es algo real y algo que eleva el alma.

Se podría recordar a Pascal, en quien según creo no se piensa aquí. El se refiere con preferencia, como dice, a los astrónomos, pero los pasajes de los astrónomos se hallan bastante cerca de ciertos pasajes de Pascal.

No hay allí más que un reconocimiento respecto de los límites, impotencia para superarlos y una recaída en ellos, recaída que se eterniza. Se cree que allí existe algo superior, una especie de culto divino, y ello da ocasión —dice Hegel— a tiradas elocuentes. Pero si se reflexiona bien, no se trata de nada que haga que el objeto que consideramos sea grande, porque lo que aquí es activo es el sujeto. El sujeto, según Hegel, es el que absorbe en sí, el que devora en sí grandes cantidades. No es más que una apariencia la que obliga a ubicar esto en el objeto. Por el contrario, allí existe una deficiencia, la deficiencia de elevación que permanece puramente subjetiva, que asciende la escala de lo cuantitativo, pero en una labor vana y que jamás se acerca al fin.

Esta repetición, *Wiederholung*, es la misma palabra que

empleará Kierkegaard, mas para algo por completo diferente; en efecto es algo que nos trae el hastío de un acto que es siempre la superación vana del límite, de donde nace una especie de vértigo, aunque un vértigo que no nos permite ascender realmente a una esfera superior. ¡El pensamiento sucumbe y queda aletargado!

Es la impotencia de este infinito que resulta sólo un deber ser. No se llega a la verdadera presencia. Hay allí un infinito irracional; no es de ningún modo la infinitud de la razón.

Hallamos en los astrónomos muchos pasajes sobre la infinitud del mundo, o el infinito número de estrellas. Trátase de un asombro sin relieve, traducido como ingenuo pero que ciertamente es vulgar, que no nos permite obtener en verdad nada espiritual, puesto que lo que hay de auténticamente espiritual en las ciencias es la medida, las relaciones de medidas, las leyes, y lo que se nos da de este modo, es simplemente esta vana infinitud que recomienza sin cesar.

Kant tiene la impresión de que más allá de esta infinitud podemos alcanzar el verdadero yo. Pero la solución de Kant no satisface a Hegel porque en Kant se da una separación del yo que sería puro en sí mismo, y por otra parte cantidad pura. Pero ese yo no es más que pura abstracción si se lo separa de esta cantidad, si se lo separa sobre todo de la plenitud del universo natural y espiritual, si se lo coloca en una especie de más allá. El yo no existe sino en relación con lo que le es exterior, por su relación con lo otro; pero esa relación, particularmente en los sucesores de Kant es una nostalgia, porque el yo deviene sin contenido y fija su más allá y lo estratifica.

Además, esta oposición del yo y de lo que le es exterior va a traducirse, según Hegel —lo que me parece un poco sofisticado—, en el dominio de la cantidad, y no del ser suprimido y sublimado en un dominio más elevado.

La esfera de la moralidad devendrá constantemente más grande, la potencia de la sensibilidad sin cesar más pequeña, de acuerdo con el sistema de Kant; empero, significa que traducimos la oposición del yo y de la naturaleza a términos cuantitativos. Y luego queda siempre la idea del más allá, de un más allá inalcanzable.

Del pensamiento de Kant nos trasladamos al de Fichte. Este no es más satisfactorio, puesto que coloca en la misma oposición que Kant el yo y el no yo, con leyes que son diversas, que no pueden ser englobadas en una ley más general, aunque el no yo sea producto del yo. Y de nuevo nos hallamos ante una mala dialéctica en mal progreso, el infinito nacido de la contradicción, sin que se pueda alcanzar la idea de la voluntad verdadera, según el término de Hegel, o de la libertad sustancial. Hay una yuxtaposición del yo y del no yo. Bien se dice que el uno produce al otro, mas no llega a mostrarse cómo.

Se llega a la afirmación de algo infinito, de otro infinito. Experimentamos nostalgia y realizamos un esfuerzo, pero se sabe que a las ideas de nostalgia y de esfuerzo Hegel opone la idea de la posesión de lo infinito, como encerrando en sí lo finito.

Al abandonar la filosofía de Kant y de Fichte, ¿nos volveremos hacia la filosofía de la identidad? Hegel no nombra a Schelling, pero piensa en él. Habrá entonces sólo una diferencia de cantidad entre lo que es subjetivo y lo que es objetivo. Lo subjetivo es lo que contiene mayor cantidad de sujeto; lo objetivo, mayor cantidad de objeto, mas la sustancia de ambos es lo objetivo-subjetivo.

Tampoco esto resulta satisfactorio, porque permanecemos en el dominio de la negación simple, mientras que es necesario ir hacia lo que Hegel llama la negación infinita o la negación de la negación.

Nosotros no pensamos lo objetivo y lo subjetivo, cuya identidad formará lo absoluto, sino como determinaciones cuantitativas siendo uno más objetivo y otro más subjetivo; determinaciones cuantitativas de la sustancia absoluta como el gas, el oxígeno, el ázoe son determinaciones objetivas de lo que constituye el aire. Sin embargo, de esta manera no llegamos a nada satisfactorio. Permanecemos en lo inmediato, volvemos a anclar en lo inmediato, es decir, recaemos en el ser, algo que subsiste igual a sí, y no algo que se pone a sí mismo en el espíritu.

Podemos dejar esta observación para decir algunas palabras, como conclusión, de la segunda advertencia, que es una

crítica de las antinomias kantianas. Y sabemos que Hegel impugna las antinomias de manera general. Ellas no se refieren al espacio y al tiempo tomados en sí mismos ni a la materia tomada en sí misma sino al tiempo y al espacio y a la materia tales como son en el mundo.

Kant se equivoca al no considerar esas antinomias en relación con el espacio y el tiempo; él habría visto que el espacio y el tiempo son en sí mismos antinómicos.

¿Qué dicen las antinomias kantianas? Expresan simplemente que cuando hay cantidad hay un límite, y que es necesario trascender el límite; es la definición misma de la cantidad, según Hegel. No hay aquí nada extraño. Sólo que Kant disocia los dos términos, pone a un lado el límite, y al otro el tránsito fuera del límite. La verdadera noción de cantidad debe implicar ambos casos.

En segundo lugar Kant nos dice: en tal momento todo el tiempo pasado debe haberse cumplido. Pero al decirlo él supone, según Hegel, lo que hay que demostrar.

Hegel expresa que no vale la pena tomarse tanto empeño como el que se ha tomado Kant, porque él ha admitido lo que había que demostrar. Lo que preocupa a Kant es saber si hay un comienzo del tiempo. Mas expresa: en ese momento, ha transcurrido un tiempo infinito. ¿Qué es lo que afirma al decirlo? Sostiene que hay un punto del tiempo que me es dado, y en consecuencia interrumpe el tiempo en el instante en que yo hablo. Un punto del tiempo que me es dado es un límite determinado en el tiempo.

Por tanto, en la propia demostración de Kant, a partir del instante en que dice: "en ese momento mismo", toda duración infinita ha transcurrido, dado que él expresa "ese momento mismo", ha establecido un límite de tiempo.

Sin embargo, se trataba de saber si el tiempo tiene un límite. La tesis de Kant quería demostrar, porque nosotros ahora estamos sólo en la tesis, que el mundo tiene un comienzo en el tiempo. Para demostrar esta tesis él supone que yo estoy en un momento determinado del tiempo. Empero, para Hegel es suponer algo idéntico al comienzo del tiempo.

Evidentemente aquí hay que decidir una grave cuestión.

Hegel nos dice: la diferencia entre el momento en que hablo y el comienzo del tiempo, es que, en un caso, es el fin, puesto que el momento en que hablo está representado por mí en ese instante como el fin del tiempo y la cuestión es respecto del comienzo del tiempo y la relación del ahora con el futuro. Empero, dice Hegel, esta diferencia es absolutamente inesencial. Lo importante es que nosotros abstraemos del tiempo un ahora, un punto hasta el cual decimos que ha transcurrido toda la eternidad. Pero es precisamente la existencia de tal punto la que se discute, la existencia de un punto como límite cuantitativo y poco importa que la cuestión sea respecto del comienzo del tiempo o del tiempo en el cual yo hablo; se trata de quebrar el tiempo cada vez; ya tenemos el *ahora* como fin del tiempo transcurrido o como comienzo del tiempo futuro. Realizamos un comienzo absoluto cuando decimos: en ese momento ha transcurrido una eternidad.

Así pues, poco importa que nos coloquemos en un fin del tiempo para preguntarnos si hay otro fin del tiempo. El problema se plantea sobre la posibilidad del fin del tiempo, bien sea aquí o al comienzo de la creación. Si interrumpimos el tiempo en ese momento, admitimos que existen interrupciones del tiempo, y por consiguiente, en el planteamiento de la cuestión, la resolvemos indebidamente; si el ahora era sólo límite cuantitativo, no habría transcurrido un tiempo infinito sino que continuaría transcurriendo. Pero del ahora se hace un límite cualitativo para el pasado y un comienzo para el futuro; se hace de ello un comienzo absoluto, abstracto, que es lo que había que demostrar.

El tiempo es pura continuidad y el ahora es más bien el ser para sí del ahora, ser para sí que se suprime.

Sin embargo, esta idea de un punto abstracto, de un ahora, es, según Hegel, una representación vulgar —popular, dice él— a la que nada responde. Mas, por otra parte, la antítesis no está mejor establecida que la tesis; en la antítesis Kant plantea la cuestión de tal manera que se pregunta si el mundo tendría una razón, para ser vacío en un momento dado del tiempo. Por tanto, él admite la idea del tiempo vacío, y con-

tradictoriamente acepta que en ese tiempo vacío hay un acontecimiento que es la creación del mundo.

Además aquí, en la propia demostración, está incluido lo que debía ser demostrado, y está incluida la idea de un tiempo vacío, o, en el otro caso, de un espacio vacío, y de un espacio a la vez vacío y pleno. Qué contradicción, expresa Hegel. Se admite un tiempo vacío y en él se introduce el *Dasein*. La tesis y la antítesis y sus pruebas no son sino la afirmación del límite de su tensión hacia un límite que ellas trascienden sin cesar.

Pero si observamos con atención vemos que todo ello se hubiera podido evitar, refiriéndose simplemente a la definición de la cantidad de ser límite, y de ser límite que puede él mismo superarse sin cesar (*aufgehoben*).

En consecuencia, puede haber una solución de las antinomias por la idea misma del análisis fenomenológico, de la idea de cantidad, si queremos, y también por el tránsito dialéctico de la cantidad a una categoría superior, que en este caso, será la medida.

Se cree no obstante, por cortesía frente al mundo —dice Hegel— que es necesario separarlo de la contradicción, y poner la contradicción en el espíritu, y dejarla sin resolver. Empero, si se la examina mejor, se apreciará que en el fondo de la actitud de Kant y Fichte reside una deficiencia, como es la de fijar su mirada sobre el mundo, y no ver que el espíritu es bastante fuerte para soportar la contradicción, y al mismo tiempo sabe resolverla. El mundo llamado objetivo es contradictorio, y no puede soportar la contradicción. Por ello el mundo está librado al tránsito, a la aparición y a la desaparición. Pero el espíritu hacia el cual vamos lentamente, es lo que puede soportar la contradicción y justificarla.

Y así, si reflexionamos sobre las antinomias kantianas comprobamos que ellas suponen lo que deben demostrar. Observamos que no toman en cuenta la verdad de la cantidad, y en particular porque la palabra verdad posee, por lo menos, un doble sentido y aun triple. La verdad de la cantidad es la esencia de la cantidad, es la raíz de la cantidad, y es el devenir de la cantidad, en un concepto más elevado que ella. Y Kant

no ha visto ni la esencia ni el origen profundo ni la supresión y sublimación necesaria de la cantidad.

Es esta una crítica en diversos niveles. Hegel intenta una crítica del planteamiento del problema independientemente de las aplicaciones al mundo, una crítica de cada una de las demostraciones de Kant, y una oposición fundamental a la idea de que el espíritu debe ir de una a otra de esas actitudes, en tanto que él debe mantener las dos a la vez superando la cantidad y advirtiendo que ella no es más que un momento que debe ser *aufgehoben* (superado), como todo otro momento, salvo el *Geist*.

ÍNDICE

Este libro se terminó de imprimir el 28 de mayo de 1973, en los Talleres El Gráfico / Impresores, Nicaragua 4462, Bs. Aires.